

المجتمع المدني والعدالة

تحرير: توماس ماير
أودو فور هولت

ترجمة: راندا النشار
ماجدة مدكور
عماد نخيلة
علا عادل عبد الجواد

مراجعة

علا عادل عبد الجواد

1402



ينصب الاهتمام مؤخرا على موضوع "العدالة" في المناقشات العامة سواء من خلال الجدل السياسي أو من خلال ذلك الخطاب العلمي الأساسي.

وفي هذا المجلد الثاني الذي يحمل عنوان "المجتمع المدني والعدالة" الصادر ضمن سلسلة "حوارات دورتموند السياسية الفلسفية" يقدم كل من فيلريد هينش، ورولف ج. هاينتسه، وأدريان راينرات، وأرسولا نوتهيله - فيلد فوير، ورينيه كوبيروس وأودو فور هولت إسهاماتهم ومداخلاتهم السياسية الحالية حول هذا الموضوع.

حيث يتركز الاهتمام في هذا المجلد ومقالاته المجمعّة حول السؤال التالي: كيف يمكن أن يؤدي المجتمع المدني إلى مزيد من العدالة؟

المجتمع المدني والعدالة

المركز القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1402
- المجتمع المدني والعدالة
- توماس ماير / أودو فور هولت
- نخبة
- علا عادل عبد الجواد
- الطبعة الأولى: 2010

هذه ترجمة

Zivilgesellschaft und Gerechtigkeit
Band2

Thomas Meyer / Udo Vorholt (Hrsg.)
©Projektverlag Bochum / Freiburg 2004

"Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln des Goethe-
Instituts gefördert"

"قام معهد جوته بتقديم الدعم المادى لنشر هذا العمل"



حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: 27354524 -- فاكس: 27354554

El Gabalaya st. Opera House. El Gezira, Cairo

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

المجتمع المدني والعدالة

تحرير: توماس ماير - أودو فور هولت

ترجمة: راندا النشار

ماجدة مذكور

عماد نخيلة

علا عادل عبد الجواد

مراجعة: علا عادل عبد الجواد



2010



GOETHE-INSTITUT
ÄGYPTEN
المركز الثقافي الألماني

بطاقة الفهرسة	
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية	
إدارة الشؤون الفنية	
المجتمع المدني والعدالة/ تحرير: توماس ماير، أودو فور هولت؛ ترجمة: راندا النشار...، وآخرون؛ مراجعة: علا عادل عبد الجواد ط١، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠ ١٥٢ ص، ٢٤ سم.	
١- العدالة الاجتماعية	
أ - ماير، توماس (محرر)	
ب - فور هولت، أودو (محرر مشارك)	
ج- النشار، راندا (مترجم)	
د- عبد الجواد، علا عادل (مراجع)	
هـ- العنوان	٣٠٣،٣٧٢
رقم الإيداع: ٢٠٠٩/٢٢٠٦٧	
التقييم الدولي: 9 - 701 - 479 - 977 - 978	
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية	

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعرفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7المقدمة
11حقوق الإنسان وتخصيص الواجبات: فيلريد هينش
31تفعيل إمكانيات المجتمع المدني : رولف ج. هاينتسه
59المجتمع المدني والإشكاليات الاجتماعية: أندريان راينرت
85فكرة المجتمع المدني ومبدأ الإعانة: أوسولا نوتيبلا - فيلدفوير
كيف يسفر الصدام بين المجتمع المدني والعدالة في أوروبا عن ثورة شعبية حقيقية :
113رينيه كويبروس
131العدالة - التصور الفلسفي لدى ليونارد نيلسون : أودو فور هولت....

مقدمة

بيذا الإصدار نكون قد أتمنا المجلد الثاني لحوارات دورتموند السياسية الفلسفية الذي تشكل أساسه اجتماعات العمل العلمية السنوية التي تتناول موضوعات سياسية فلسفية ذات أهمية خاصة لدى الجمهور.

وبعيدا عن تلك المواجهات السياسية اليومية فنحن نتيح المجال أمام الخبراء من النظم العلمية المختلفة لتقديم موضوعات سياسية أساسية، ولا سيما كي تطرح للنقاش بتوجه ينطبق على العمل في منتدى يشترك فيه علماء ومواطنون.

تنظم حوارات دورتموند السياسية الفلسفية بالاشتراك مع قسم العلوم السياسية بجامعة دورتموند وأكاديمية السياسة والفلسفة بمدينة بون.

تأسست أكاديمية السياسة والفلسفة عام 1922 على يد ليونارد نيلسون⁽¹⁾ - حامل أستاذية جامعة جوتنجن - ونيلسون (1882 - 1927) هو فيلسوف وسياسي ومرب، وضع نظرية فلسفية سياسية على أساس الفلسفة النقدية، لم يثر النقاش الأكاديمي فحسب بل أنها كانت موجهة بحسب معيار المسؤولية المجتمعية⁽²⁾.

وقد واصل تلاميذ نيلسون ومؤيدوه عمل أكاديمية السياسة والفلسفة بعد وفاته. وفي أعقاب الدمار الذي تعرضت له الأكاديمية على يد النازيين عام 1933 أعيد بنائها عام 1949 لتكون جمعية مشهورة. وتخدم الأكاديمية اليوم مواصلة

⁽¹⁾ Leonard Nelson: Gesammelte Schriften. 9 Bände. Hamburg 1970f. Leonard Nelson: Ausgewählte Schriften. hrsg. von Heinz-Joachim Heydorn. Frankfurt/m. 1922.

⁽²⁾ - Thomas Meyer (1995): Leonard Nelson, in: Metzler Philosophen Lexikon. Hrsg.: Bernd Lutz. 2. Aufl. Stuttgart, S. 618-621; Udo Vorholt (1998): Die politische Theorie Leonard Nelsons. Eine Fallstudie zum Verhältnis von philosophisch-politischer Theorie und konkret-politischer Praxis. Baden-Baden

تطوير الفلسفة النقدية، وتقديم إسهامات خاصة في مجال العفن السلسى وتنفيز سمينارات سقراطية.

أصبحت وثائق المؤتمر الأول الذى تناول موضوع "صورة الإنسان والسياسة - حول أنية الأنثروبولوجيا السياسية" والمنعقد فى 2003 متوافرة فى شكل إصدار الآن⁽¹⁾. وقد عقد المؤتمر الثانى فى يوليو 2004 حول موضوع "المجتمع المدنى والعدالة" وكان الهدف منه هو معالجة السؤال المتعلق بمدى إمكانية إسهام المجتمع المدنى "Civil Society" فى زيادة قدر العدالة داخل المجتمع.

يحدد فيلغريد هينش فى مقالته بعنوان "حقوق الإنسان وتخصيص الواجبات" حقوق الإنسان فى البداية بوصفها حقوقا مستحقة أو بوصفها حقوقا معلنة ثم يتابع خروقاتها. وهو يقدم كذلك نموذجا لتوزيع الواجبات والالتزامات الملموسة الناتجة عن طلبات منسحبة على الاحتياج، ويناقش هذا من منظورات دولية.

أما رولف ج. هانتسه فيتناول فى افتتاحية مقالته التى منحها عنوان "تفعيل إمكانيات المجتمع المدنى" نحو نموذج جديد لمجتمع الرفاهية - موضوع المجتمع المدنى والسياسة الحديثة للحكومة، قبل أن يعرض لجدليات العدالة مستشهدا بالدولة الاجتماعية. ويطالب كذلك بتوازن مبتكر بين المجتمع الدولى والدولة والسوق ليكون واحدا من مطالبه الجديدة فى سبيل التحول إلى دولة رفاهية.

"المجتمع المدنى والإشكاليات الاجتماعية" هذا هو العنوان الذى أطلقه أدريان راينرت على مقالته، التى يؤكد فيها بشدة على التتمية والالتزام من أجل المجتمع المدنى، ويشير كذلك إلى الصراعات بين العقلية الفردية والجماعية، ويقول إن هناك احتياجا إلى رأس مال اجتماعى تبادليا للصراعات الاجتماعية. أما

⁽¹⁾ Thomas Meyer/Udo Vorholt (Hrsg.): Menschenbild und Politik, Bochum/Freiburg 2004

الالتزام من جانب المجتمع المدني فيحتاج إلى بنية أساسية تدعم ذلك الاهتمام، ولا سيما مبدأ المبادلة، ودعم المشاركة في المسؤولية وتوزيع تضامنى للعمل.

أما أورسولا نوتبيلا - فيلدفوير، فتطور في مقالها فكرة المجتمع المدني ومبدأ الإعانة حول وضع قاعدة اجتماعية أخلاقية لأفكار تتناول تغيير بناء الدولة الاجتماعية، إنه تصور اجتماعى أخلاقى للدولة الاجتماعية، التى يعد أساسها قائما بالتبادل على الدعم والمجتمع المدني، ولكنه محدود فى الوقت نفسه، ويتيح هذا التصور إمكانية الحرية وتشكيل مساحة من الحرية بمفهوم العدالة الاجتماعية.

كما يقدم رينيه كوبيروس تلك الجدلية الهولندية فى مقالته التى تحمل عنوان "كيف يسفر الصدام بين المجتمع المدني والعدالة فى أوروبا عن ثورة شعبية حقيقية"، حيث يرسم ملامح الأحزاب السياسية بوصفها أحزاب حشود دون حشود انطلاقاً من أزمة التمثيل والشعبية الناتجة عنها؛ إذ إنه يعيد طرح ومناقشة مسألة العدالة الاجتماعية أمام خلفية مجتمع من المهاجرين كما هو الحال بالنسبة للتيارات الشعبية فى هولندا كيف يمكن أن يحدث توازن بين الاختلاف والتنوع؟

أما أودو فور هولت فيطرح فى مقالته "العدالة - والتصور الفلسفى لليونارد نيلسون" تصويراً لنظرية عدالة شاملة للفيلسوف ليونارد نيلسون إلى جانب لمحة عامة وسريعة حول تصورات العدالة المختلفة.

ويتقدم ناشرو هذا العمل بالشكر إلى العاملين والعاملات كافة فى تخصص علم الاجتماع بجامعة دورتموند دورتى كايزر، وأنياميندورف، وبنيامين فارنكه على مساعدتهم النشطة فى التحضير للمؤتمر وتنظيمه، وعلى إنجاز هذا الإصدار، كما ندين بالشكر كذلك إلى أكاديمية السياسة والفلسفة (جمعية مشيرة) على دعمها المادى السخى.

أودو فور هولت

توماس ماير

حقوق الإنسان وتخصيص الواجبات ؟ (1)

فيلفريد هينش

ليس هناك إنسان عاقل يمكن أن يُشكك بجدية فى مدى قسوة الفقر اللاإرادى على الذين يئنون تحت وطأته. وقد وصف تقرير التنمية العالمى للبنك الدولى للعامين 2000 و 2001 الفقر كما يلى:

"إن الفقراء يحيون حياة خالية من الحريات الأساسية كحرية التصرف، وحرية اتخاذ القرار، وهى الحرية التى يعتبرها الأشخاص الأكثر ثراء أمرًا بديهيًا. وكثيرًا ما ينقص هؤلاء الفقراء الغذاء المناسب والمأوى والتعليم والصحة، وهذه الحاجة تحول دون تمكنهم من ممارسة حياة كريمة، مما يجعلهم فى كثير من الأحيان عرضة للإصابة بالأمراض وللإصابات الاقتصادية والكوارث الطبيعية. بالإضافة إلى أنهم كثيرًا ما يصبحون ضحايا لطغيان المؤسسات الحكومية والاجتماعية، ولا يملكون من القوة أو النفوذ ما يجعلهم يستطيعون التأثير على القرارات الهامة التى تؤثر تأثيرًا مباشرًا على حياتهم." (ص 1).

يعيش فى الوقت الحاضر نحو 6 مليار إنسان على كوكب الأرض. يضطر 2.8 مليار منهم - أى حوالى النصف - للعيش بأقل من 2 دولار فى اليوم. وهناك 1.2 مليار إنسان - أى خمس العدد تقريبًا - ممن يتوفر لهم أقل من دولار للحياة فى اليوم. غير أن الإحصائيات السنوية التى يقوم بنشرها كل من البنك الدولى

(1) - مرجع التفاصيل التالية هو دراسات قمت بها مع ماركوس ستينباينز فى إطار مشروع انيونسكو "الفقر وحقوق الإنسان". قارن "الفقر الشديد باعتباره انتهاكًا لحقوق الإنسان - ضعيف وقوى"، فى: أ. فوليسدال وت. بوجى (الناشرون)، عدانة العالم الحقيقية: الأسباب، المبادئ، حقوق الإنسان والمؤسسات الاجتماعية، كلوفر 2004، ص 288 - 308 (تحت الإصدار).

"Severe Poverty as a Human Rights Violation - weak and strong", in: A. Føllesdal und T. Pogge (Hrsg.), Real World Justice: Grounds, Principals, Human Rights and Social Institutions, Kluwer 2004, S. 288-308 (im Erscheinen)

والأمم المتحدة تعرض صورة غير واضحة لظروف الحياة والمعيشة الصعبة التي يعاني منها أغلب سكان الدول الأكثر فقرًا بالعالم الثالث. ولسنا بحاجة إلى معرفة البلدان معرفة جيدة لكي نتصور ظروف الحياة في المناطق التي يضطر فيها نصف سكانها للعيش بأقل من دولار في اليوم، والتي لا يتوفر لنحو 80 في المائة من السكان أكثر من 2 دولار يوميًا. ولا يجد نصف السكان في أفقر الدول النامية مياه الشرب النظيفة، بينما يعاني حوالي ثلث الأطفال حتى سن الخامسة من سوء التغذية، ويبلغ متوسط عمر الفرد 46 عامًا.

فمن غير هؤلاء الأشخاص، الذين يحيون تحت هذه الظروف المعيشية الغاية في القسوة، يستحق الحصول على دعمنا المعنوي والأدبي؟ ولا ينبع واجب النهوض بهذا الالتزام نحوهم من ضرورة مساعدة المحتاج فقط، بل هو قائم على أساس مسؤوليتنا المشتركة نحو إقرار نظام اقتصاد عالمي يتعدى حدود الدول.

وكنت قد أشرت إلى أن الأشخاص الذين يعيشون تحت خط الفقر لهم "حق أدبي في الحصول على الدعم والمساعدة"، وأنا بالنظر إلى وجود الفقر المدقع يجب أن "نفي بالتزامنا". وهذا هو الواجب في كلتا الحالتين. ولا يتضح لنا للوهلة الأولى ما هو بالضبط معنى أن الشعوب التي تعيش في الفقر لها الحق في الحصول على الدعم والمساعدة. كما لا يمكن أن نتبين بكل بساطة ودون مقدمات كيف يمكننا نحن - أي أنا وأنت - الوفاء بالتزاماتنا، والقيام بواجبنا إزاء ذلك الفقر المنتشر في جميع أنحاء العالم.

ونحن نعرف بالبديهية أن أي انتهاك للحقوق لا يعنى فقط وجود من تنتهك حقوقه، بل وجود من يقوم بهذا الانتهاك، ونؤمن كذلك بأن الحقوق هي معايير معينة، تفرض علينا بالقياس إليها القيام بواجبات محددة. وهذه الواجبات الناتجة عن حق من الحقوق، هي التي يُعتبر عدم تنفيذها انتهاكًا لها. لذا يبدو من الصعوبة بمكان أن نعتبر مجرد وجود الفقر نوعًا من أنواع الانتهاك لحقوق الإنسان. فنسبة كبيرة من الفقر المنتشر حاليًا في جميع أنحاء العالم لا يمكن إرجاعها إلى قيام

أفراد محددين بالتصل من واحبات محددة قائمة على حقوق الآخرين. وبالقاء نظرة على الفقر الساند فى العالم يتبين لنا مدى الصعوبة فى تحديد انتهاكات محده متعلقة بالحقوق، أو تسمية جناة بعينهم ممن يفومون بانتهاكها.

لكن ما أهمية تحديد ما إن كان يجب اعتبار الفقر الشديد فى حد ذاته انتهاكا لحقوق الإنسان أم لا ؟ فافتراض أن الفقر الشديد هو انتهاك لحقوق الإنسان يعنى أنه يمكن التنديد به والكشف علنا عن تلك الحكومات التى تسمح بوجود الفقر الشديد، أو تتسبب فى وجوده تماما مثل تلك الحكومات التى تجيز التعذيب أو لاغتصاب أو القتل الجماعى أو تأمر به. وفى هذه الحالة سينول جزء من المخزون والتأثر العاطفى والانفعالى الذى يدفعا للقيام بالحملات المناهضة لانتهاكات حقوق الإنسان إنبى الحملات من أجل مكافحة الفقر فى العالم. وهناك سبب آخر يبعث على التأمل فى العلاقة بين الفقر وحقوق الإنسان، وهو أننا نريد أن نعرف، نحن الذين نحيا بعيدا عن الفقر، تفاصيل أكثر عن الواجبات والالتزامات المترتبة على وجود الفقر غير المقبول أخلاقيا، وما الخطأ فى السلوك الأخلاقى إذا لم نقم بشيء حيال مكافحة الفقر الذى يمكن تجنبه.

ويبدو كلا السببين معقولا ، حتى وإن وقفنا موقف الشك من السبب الأول. فتوسيع دائرة لغة الخطابية السياسية حول حقوق الإنسان على مساوى الفقر، يمكن أن يتحول إلى نجاح ذى حنين. فلن يستطيع هذا التوسع المنشود أن يتجاهل توسيع مصطلح انتهاك حقوق الإنسان على أنماط واسعة من أفعال التقصير والإخفاق - فقائمة انتهاك حقوق الإنسان لن تقتصر على التعذيب والقتل والاغتصاب وغيرها، بل ستضم أيضا التخلّى عن تقديم المساعدة للغير وعدم التبرع للآخرين إلخ - وسيضعف بذلك الدافع العاطفى القوى المرتبط بهذا المصطلح. لذا لن يمكن فى إطار توسيع مدى انتهاكات حقوق الإنسان ومحيطها تجنب انتزاع جزء من التأثر العاطفى من دائرة انتهاكات حقوق الإنسان التقليدية.

أولاً:

حقوق الإنسان حسب المفهوم المتعارف عليه هي الحقوق المستحقة بمعنى الحقوق المطالب بتحقيقها "claim-rights" بالمعنى الذى ذكره هوفيلد "Hohfeld"، وهذا يعنى أننا ننظر إليها باعتبارها حقوقاً تقابلها بالضرورة واجبات. وحسب رأى بول سيجهارتس "Paul Siegharts" فى "الحقوق المشروعة للجنس البشرى" (The Lawful Rights of Mankind) (أو كسفورد 1985)، فإن هذا المفهوم يمثل أساس القانون الدولى السائد. " فى كل النظريات والتطبيقات القانونية تسيير الحقوق جنباً إلى جنب وبالتوازى مع الواجبات [...] فإن كان لى حق ما، فإنه يقابله واجب يجب أن يقوم به شخص آخر، وإن كنت ملزماً بأداء واجب ما، فإن ذلك يقابله حق لشخص آخر" (نفس الكتاب ص 43). ويمكن أن نشك فى التعميم الفعلى لتلك الفكرة بهذه الدرجة، لكنها حقيقة واقعة فى التعريف الخاص بالحقوق المستحقة. وسيكون موضوع الخلاف والجدل هنا هو: هل يصح أو يجب أن يصح فهنا لحقوق الإنسان بأنها حقوق مستحقة؟ ونحن نعتقد أن كلتا الفكرتين صائبتان وتنطبقان على ما هو الوضع. وهذا المفهوم يؤكد ما يسمى بالجيل الأول من هذه الصياغات مثل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى عام 1948.

وبالنظر إلى مجموعة الحقوق التى تم الإعلان عنها فى المادة الثانية من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان نجد أن: " لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه ". ويتم هنا ذكر ثلاث قيم أساسية: الحياة والحرية والسلامة الشخصية، وهذه القيم يقوم بحمايتها أيضاً حق أو - بمعنى أصح - مجموعة من الحقوق، هى مجموعة على وجه الدقة على هيئة حق من حقوق الاستحقاق. والاعتراف بحق من حقوق الاستحقاق يعنى دائماً فرض واجبات مكملة للأشخاص الآخرين (شخص آخر على الأقل). كما أن انتهاك حق من حقوق الاستحقاق لا يعنى سوى عدم تنفيذ واجب من الواجبات المقابلة لهذا الحق. ولا ييم هنا إن كانت

هذه الواجبات هي واجبات "سلبية" بمعنى ترك أشياء أو أفعال معينة أو واجبات "إيجابية" والتي تتطلب أداء واجب معين.

ومن هنا ننتقل من الحقوق المنصوص عليها في المادة رقم (3) بحق الإنسان في الحياة والحرية والسلامة الشخصية مباشرة، لكى نعرض إلى المحظورات المذكورة في المادة رقم (4): ("لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما ") وهذه المادة تفرض على الجميع واجبات سلبية بعدم استرقاق أى إنسان آخر أو معاملته على أنه من العبيد. وانطلاقاً من المادة رقم 6 (" لكل إنسان أينما وجد الحق فى أن يعترف بشخصيته القانونية. ") والمادة رقم 7 (" كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة، كما أن لهم ... ") ندرك مباشرة المحظورات المذكورة فى المادة رقم 9 (" لا يجوز القبض على أى إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً. "). وأخيراً تنص المادة رقم (10) على أن (" لكل إنسان الحق [...] فى أن تنتظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للنظر فى حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه. "). وهذه المواد لا تلقى على عاتق المؤسسات الحكومية مثل أقسام الشرطة أو المحاكم واجبات سلبية واضحة، بل تنص على الاضطلاع بواجبات إيجابية هى الاعتراف العام بحقوق الأفراد وحمايتهم.

وعلى ضوء هذه الخلفية فإن " انتهاك حقوق الإنسان " يعنى عدم تنفيذ أحد الواجبات السلبية أو الإيجابية المرتبطة بهذه الحقوق و المعرفة تعريفاً واضحاً نسبياً، فى حين أن مفهوم " المعرفة تعريفاً واضحاً نسبياً " لا يعنى فقط تحديد صفة الشخص الملزم بتقديم وتنفيذ الالتزامات أو الابتعاد عن القيام بأفعال سلبية معينة على نحو أو آخر، بل يذكر الالتزامات الواجبة على الأشخاص المعنيين بقدر كاف من الدقة أو بمعنى أعم ما هو الالتزام الواجب على كل طرف فاعل معنى على

حدة، لأن الأطراف القائمة بالعمل هنا لا يجب أن تكون من الأشخاص الطبيعيين فقط، بل يمكن أن تكون في هذه الحالة أيضا مجموعات منظمة أو مؤسسات بعينها. وبهذا المفهوم تصبح الحقوق المستحقة علاقة تتكوّن من ثلاثة أبعاد أو أضلاع: حق مستحق لشخص ما في الحصول على شيء ما من شخص آخر. ولأن مفهوم حقوق الإنسان لدينا يكمن في أنها حقوق عامة شخصية للأشخاص فإن الفرد يمثل دائما البعد الأول للحقوق المستحقة، كما أن البعد الثاني يتعلق بالشيء الذي يحق لهذا الشخص الحصول عليه، والذي نعتبره دائما متعلقا بالقيام بفعل ما أو تركه. أما البعد الثالث فهو شخص آخر أو مؤسسة أو منظمة ما، باختصار: طرف فاعل قادر على التصرف الذي يوجب تنفيذ أو ترك فعل معين، والذي يجب عليه الالتزام بتنفيذ ذلك الفعل أو تركه. وهكذا - وبخلاف الرأي الشائع - لا تتحمل الدول أو المؤسسات الحكومية بالضرورة وحدها أو بمفردها إقرار حقوق الإنسان وتنفيذها، بل هو تكليف موجه لكل شخص أو طرف كامل الأهلية وقادر على التصرف في المجتمع المدني.

وحسب مفيوونا تصبح بصفة خاصة الواجبات المرتبطة بحق من الحقوق المستحقة هي القوة المنظمة للحقوق المستحقة وأساس سلوك وتعايش الأفراد، وهي التي تفسر كذلك القيمة (وفي كثير من الأحيان القيمة العظمى) التي يمثلها اعتراف الآخرين بأن هؤلاء الأفراد هم أصحاب حقوق معينة. والقوالب المؤسساتية لتنفيذ القوانين ليست هي وحدها التي تمنح هذه الحقوق قوتها التنظيمية وتعطيها بالتبعية أهميتها التطبيقية والعملية، حتى وإن كان وجود مثل هذه المؤسسات يرفع بلا شك وبصورة عملية وبفاعلية هذه الحقوق، وكذلك يرفع من قيمتها تجاه أصحابها، إلا أن ما يهم في المقام الأول وقبل كل شيء هو اعتراف المجتمع بالواجبات المرتبطة بالحقوق الأدبية. لأن حماية القيم التي تمثل أساس هذه الحقوق ودعمها لا يكتمل إلا بتنفيذ هذه الواجبات.

وهكذا يكون تعريف مصطلح انتهاك حقوق الإنسان بنفس القدر الذى يمكن به التعرف بقدر كبير من التحديد على الواجبات المقابلة لحقوق الإنسان، أى أنه أولاً يعنى تعيين صاحب أو أصحاب الواجبات المعنية بوضوح، ثم تحديد محتوى الواجبات ومعناها بدقة وبدرجة كافية. وكما رأينا فإن مصطلح انتهاك حقوق الإنسان ينطبق أيضا على مجموعة من حقوق الإنسان التقليدية مثل حقه فى الحياة والحرية والسلامة الشخصية.

ثانياً:

بيد أن إحدى مشكلات ذلك التفسير لانتهاك حقوق الإنسان ينحصر فى أنه لا يخلو من الصعوبة فى تطبيقه على مجموعة من الحقوق المذكورة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وخاصة تلك الحقوق الهامة والمتعلقة بمشكلة الفقر. وأود أن أشير هنا بوجه خاص إلى ما يسمى بحقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية. فالمادة رقم 23 من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان تنص على حق الإنسان فى الاختيار الحر للعمل وحق الحماية من البطالة، كما تطالب المادة رقم 25 بحق كل شخص فى مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن وأشياء أخرى. كما تطالب المادة رقم 25 بوجود نظام لتأمين معيشته (ويمكن اعتبار المادة رقم 25 من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان بأنها بالفعل أساس جميع محاولات وصف الفقر بأنه نوع من أنواع الانتهاك لحقوق الإنسان). وتقر المادة رقم 26 الحق فى التعليم، بينما تجمع المادة رقم 28 فى النهاية جميع المواد السابقة بالمطالبة فى وجود نظام عالمى " يتحقق بمقتضاه الحقوق والحرريات المنصوص عليها فى هذا الإعلان تحققاً تاماً.

وتعبر الحقوق التى تم إقرارها فى هذه المواد عن الحقوق الأدبية التى تركز على القيم الأساسية لحياة الإنسان: العمل والاختيار الحر لمكان العمل ومستوى حياة مناسب، والأمان الاجتماعى، والتعليم، وتنفيذ حقوق الإنسان ذاتها.

وكلها دون أى شك قيم لها وزنها لكي يتم ذكرها ضمن قائمة السلع والمطالب والحقوق الهامة للإنسان. وهناك صعوبة مرتبطة بهذه الحقوق - ويجدر بي القول بأنها من المصاعب المعروفة، فقد أشار إليها أونورا أونيل "Onora O'Neil" وغيره من علماء القانون منذ وقت طويل - وهى أنه حتى فى حالة الاتفاق على هذه القيم الأساسية فإنه لا يمكن التوصل بسهولة إلى النواجبات الخاصة الناجمة عن هذه الحقوق، ومن هم الأطراف المعنيون بتنفيذها. فجميع ما تم صياغته فى كل الإعلانات والاتفاقيات والمواثيق المعنية من هذه الحقوق لم يحدد ما الذى يجب فعله أو تركه، ولا من يجب عليه فعله أو تركه حتى لا يُتهم بانتهاك إحدى تلك الحقوق. فالحمل على توفير أماكن العمل مع مراعاة الاختيار الحر لمكان العمل ووجود نظام اجتماعى وعالمى لإقرار حقوق الإنسان، وكذلك مستوى حياة مناسب فى جميع أنحاء العالم - كلها قيم تقتضى لى تتحقق تعاوناً اجتماعياً على نطاق واسع، دون تعيين واضح للأطراف أو دورها فى هذا التعاون بالتحديد.

لذا يبدو أن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ليست لها إلا قوة تنظيمية ضعيفة. ويبدو أنها لا تزيد عن كونها حقوقاً "معلنة تم التصريح بها" فقط، كما أطلق عليها فيلسوف الحقوق الأمريكى جوويل فاينبرج "Joel Feinberg"، أى أنها لا تعد حقوقاً مستحقة، بقدر ما هى حقوق أدبية سارية فقط دون أن يقابلها واجبات واضحة يلتزم بتنفيذها الأفراد أو غيرهم من الأطراف.⁽¹⁾ ولا ينتهى بنا المطاف هنا فحسب - فقد يكون مفيداً أن نبدأ فى هذا الموضوع بتحديد الفرق بين مصطلح الحقوق الأدبية السارية والحقوق المستحقة. واقتراحنا فى تحديد الفرق بينهما هنا هو أنه يمكن أن يتم تنفيذ الحقوق الأدبية أو لا تنفذ، وإن كان لا يمكن انتهاكها بالمعنى الحرفى لعدم وجود واجبات محددة مقابلة لها، بينما يمكن انتهاك

⁽¹⁾ - قارن فاينبرج، جوويل (1979): "طبيعة الحقوق وقيمتها، فى: الحقوق والعدالة وحدود الحرية، برينستون، نيو جيرسى، 1980.

"Feinberg, Joel (1979): " The Nature and Value of Rights", in: ders.: Rights, Justice, and the Limits of Liberty, Princeton, N.J., 1980.

الحقوق المستحقة، وخاصة عندما لا تنفذ الواجبات المقابلة لها. وحقوق الاستحقاق (الأدبية) هي حقوق أدبية مستحقة سارية (للحصول على شيء ما) يتبعها توزيع معين للواجبات والتي تتحدد تبعاً لها صفة الشخص الذي يجب أن يلتزم بتحقيقها، وما يجب فعله على الأطراف المنوطين بالواجبات، للوفاء بواجباتهم والتزاماتهم.

ثالثاً:

ولنوجز ما وصلنا إليه حتى الآن. إن مفهوماً لانتهاكات حقوق الإنسان يشمل ثلاثة عناصر أساسية: الأول هو قيمة جوهرية وأساسية للحياة الإنسانية والذي يكفله أو ينميه الاعتراف بحق معين من حقوق الإنسان. ويمكننا هنا التحدث عن قاعدة القيم لحق من حقوق الإنسان. وبواسطتها يصير الحق الأدبي المرتبط بهذا الحق حقاً مكفولاً يصبح عدم تنفيذه منافياً للأخلاق والآداب. والعنصر الثاني هو الصياغة الواضحة والصريحة لهذا الحق الأدبي بإقراره على أنه "قانون وحق" لحماية أو دعم الحق الأدبي الذي يعتبر أساساً له. أما العنصر الثالث فهو الاتفاق بين الأطراف (الذي قد يكون بشكل جزئي اعترافاً صريحاً أو ضمناً) على الواجبات التي يجب على الأطراف الأخرى الالتزام بها (سواء أفراداً كانوا أو جماعات) تنفيذاً لهذا الحق.

وحقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية التي تم التصريح بها، والإعلان عنها في الإعلانات والاتفاقات المعنية والخاصة بمشكلة الفقر - هي إعلانات مثبتة ومخيبة للأمال لسببين: فقد تفتقد لقاعدة القيم المناسبة، ويندرج تحت هذه الفئة حق مثل حق الإنسان في الحصول على إجازة دورية مدفوعة الأجر والمنصوص عليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (المادة رقم 24). أو قد يتضح أنها مجرد حقوق "معلنة تم التصريح بها" والتي يرتبط بها بالنظر إلى قيم

معينة مطالب أدبية مناسبة - مما يجعل عدم تنفيذها عيباً أخلاقياً- وإن لم تكن حقوقاً مستحقة لعدم كفاية ما يقابلها من الحقوق المحددة، لذا لا يمكن القيام بانتهاكها بالمعنى الحرفي.

ويقع هذان الشكلان من التثبيط وخيبة الأمل المحتملة في نطاق عمل الفلسفة التطبيقية، التي يتم فيها تناول أنواع القيم التي تعلل حقوقاً أدبية فردية، والواجبات المقابلة لهذه الحقوق. ولكل من هذين النوعين من الإحباط وخيبة الأمل بالتأكيد تبعات ونتائج عملية أيضاً. فحقوق الإنسان التي لا تركز على قاعدة قوية من القيم الأخلاقية سوف تضعف على المدى القريب أو البعيد القوة الدافعة التي تقف خلف فكرة حقوق الإنسان.

إن حقوق الإنسان التي لا تقابلها واجبات محددة ، والتي لا تزيد عن كونها مجرد حقوق "معلنة تم التصريح بها" - تفقر إلى القوة التنظيمية، وتكون بذلك غير قادرة على حماية قاعدة القيم التي تقوم عليها. وسوف أتحدث أولاً بإيجاز عن مشكلة قاعدة القيم لحقوق الإنسان قبل أن أتطرق بقدر أكبر من الاستفاضة إلى تناول مشكلة توزيع الواجبات الخاصة بحقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية.

رابعاً:

يمكننا أن نعرف الفقر الشديد، حين يصبح أو يجب أن يكون موضوعاً تتناوله التنظيمات المتعلقة بحقوق الإنسان، على أنه حالة من الاحتياج والعوز اللارادى غير المقبول من الناحية الأخلاقية، والذي يعطل حصول من يعانون منه على الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات. في الواقع نستطيع تعريف الفقر بمعناه الحقوقي الإنسانى بواسطة تلك الحقوق المتعلقة بالاحتياجات التي نرى في عدم تنفيذها أمراً غير مقبول من الناحية الأخلاقية. إن كان تحقيقها بالنظر إلى الموارد المتوفرة ممكناً من ناحية المبدأ.

والحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات هي حقوق الأشخاص الطبيعيين في التمتع بدعم الآخرين لتحقيق الحصول على المواد الأساسية لمعيشتهم، وذلك حتى إن كان ذلك مرتبطاً بتعرض هؤلاء الذين يقدمون الدعم لبعض الأضرار أو الخسائر. فالأصل هنا هو تقديم الدعم للأشخاص المعرضين لأنواع خاصة من الفقر والحاجة القصوى، التي أطلقت عليها في كتابي *الاختلافات المبررة* " حالات العسر والاحتياج التي يجب الاعتراف بها علناً" ⁽¹⁾. والسمة الأساسية لتعريفها هو أن يكون الأشخاص الذين يعانون منها والمعرضون لها غير قادرين بأنفسهم، وبمجهودهم الشخصي، على إعالة أنفسهم، والتزود بالمواد الأساسية التي تضمن لهم - كما نقول - توفير حياة إنسانية كريمة. والمواد الأساسية المقصودة هنا هي السلع المرتبطة بالمعيشة والصحة، وكذلك التعليم الأساسي، والاندماج في المجتمع، والاحترام من الآخرين. ولا يسعنا أن نحدد بدقة وبوجه عام ما أقل قدر من السلع والموارد الواجب توفرها لكل شخص، لكي يستطيع أن يحيا حياة كريمة، لأنها تختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ومن خطة حياتية إلى خطة حياتية أخرى. لكن ليس مطلوباً أصلاً أن نكون قادرين على ذكر السلع المطلوب توفرها لكي يحيا جميع الناس حياة كريمة، في ضوء خطة حياة معقولة ومعتدلة لتبرير الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات، مثل: المواد الأساسية عند راولس "Rawls" أو *القابليات (Capabilities)* لدى أمارتيا سن (Amartya Sen). وفي الواقع يمكن التشكيك في وجود تلك السلع بالفعل، لأنه لا يجب بالضرورة - بالنسبة لكل سلعة من هذه السلع الملموسة - ذكر خطة حياتية معقولة، أو وضع حياتي محترم لا تكون فيه هذه السلعة مطلوبة لتوفير حياة كريمة. وبكفي لتبرير الحقوق المتعلقة بالاحتياجات إن أمكن بالنسبة لجميع ظروف الحياة الفعلية والأشخاص الذين يعيشون فيها، والتي لا تتوفر بغيرها - أن يتم ذكر السلع والمواد

⁽¹⁾ - فارن *الاختلافات المبررة*. مبادئ العدالة الاجتماعية، برلين/نيويورك 2002، الفصل السادس.
Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Berlin/New York 2002, Kap. 6.

التي لا يمكن للأشخاص توفيرها بمجهودهم، والتي لا يمكنهم بدونها - في السياق الاجتماعي والثقافي الخاص بهم- توفير الحياة الإنسانية الكريمة لهم. ويبدو لي بالنظر إلى مشكلة الفقر في العالم الثالث جليًا، أن ما يجعل من الفقر في تلك البلاد شرًا وضررًا أخلاقيًا هو ذلك النقص في تلك المواد بائذات، ألا وهي مياه الشرب، والغذاء، والتعليم الأساسي، والحماية من الأمراض الفتاكة. ويتسبب نقص تلك المواد في حدوث حالة الفقر، والحاجة التي يجب الاعتراف بها علنًا - والتي تبرر حق الفقراء والمحتاجين في الحصول على الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات. من ثم يمكننا النظر إلى الفقر المدقع أو الشديد باعتباره انتهاكًا لحقوق الإنسان، بالمعنى الضعيف على الأقل، والذي يعني - حسب التعريف ضمناً - حرمان الأفراد من الحصول على الحقوق المتعلقة بالاحتياجات، مثل تلك الحقوق التي تمت صياغتها في المواد من رقم 23 إلى 27 بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان. لكن الحقوق الأخلاقية، كما ذكرنا آنفًا، حتى وإن كانت حقوقًا أدبية مبررة - لا تكتسب صفة حقوق الإنسان بما تحويه من معنى الحقوق المستحقة، والتي يتبعها دائمًا - إلى جانب صياغة الحق - توزيع مماثل للواجبات الإيجابية أو السلبية. ويمكن التخلص من مواقف الفقر غير المقبول أخلاقيًا بطرق مختلفة وباشترك العديد من الأطراف، كما أن وصف حالة الفقر والحاجة الموجودة بأنهما الحقوق المتعلقة بالاحتياجات، لا يبين لنا بوضوح من الأطراف الفاعلة المسؤولة عن التخلص منه.

لكننا يمكن أن نلاحظ ونلمس بوجه عام، تولد ما يسمى بالواجبات الطبيعية، لتقديم يد العون عند هؤلاء القادرين من ناحية المبدأ على تقديم المساعدة. والواجبات الطبيعية هي واجبات ندين بتنفيذها للآخرين لسبب واحد فقط، يكمن في أنهم من البشر، وهذا يعني أننا مدينون لهم بتحقيقها بغض النظر عن علاقاتنا الاجتماعية أو المؤسساتية بهم. ولأن الواجبات الطبيعية تركز فقط على كون الآخرين من الأدميين. وبعيدة عن الأطر المؤسساتية وحدود علاقات التعاون المشترك التي تأتي بالمنفعة للجانبين، فإنها لا تقف عند حدود دولة معينة.

خامساً:

ومن المشكلات المرتبطة بالواجبات الطبيعية لتقديم المساعدة في الأزمات التي أود التطرق إليها بإيجاز هنا، هي تلك المتعلقة بدور المسؤولية الذاتية. فنحن نعرف من خلال تجاربنا في الحياة اليومية أن الأشخاص كثيراً ما يقعون في الأزمات التي تسببوا هم أنفسهم فيها ، كما يبدو أن استعدادنا لمساعدة الآخرين يقل بمجرد معرفتنا بأن الأزمة التي يمرون بها هي من صنعهم. وبالطبع لا يمكن إنكار *اشتراك* مسؤولية شعوب العالم الثالث بطريقة أدبية في قدر كبير من الفقر الذي تعاني منه، بمعنى أن كثيراً من العلل الجوهرية للفقر السائد تقع أسبابها في تلك الدول نفسها. ونحن ملتزمون - طبقاً لقناعتنا - بتقديم العون، حتى في حالة تسببهم الكلي أو الجزئي في الفقر، مادام هناك تبرير للحقوق المتعلقة بالاحتياجات. وهذا ناتج عن الأهمية التي تمثلها الحقوق المتعلقة بالاحتياجات لتوفير حياة كريمة.

ولحسن الحظ فإنني لست بحاجة إلى تقديم تبريرات لقناعاتي، بل أكتفي بعرض ملحوظتين في هذا السياق. الأولى هي أن الدول الصناعية التي نطلب مساعدتها الآن لها يد في الفقر الذي تعاني منه الدول الفقيرة النامية - حسب التعبير الدقيق عنها - والذي يرى أن السبب فيه يعود إلى الدول الفقيرة نفسها. والخلفية المركبة والمعقدة لأسباب الفقر في العالم الثالث، والتي تتشابك وتتداخل فيها العديد من الأطراف المختلفة سواء المحلية أو الدولية وسواء كانت مشتركة في المسؤولية عن حدوث الفقر أو غير مشتركة، تجعل من غير المعقول أن يسقط حق شعوب العالم الثالث في الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات تماماً، بسبب *اشتراكهم* في المسؤولية الذاتية عن هذا الفقر. *ثانياً* لا تقع المسؤولية الرئيسية لزيادة الديون وانتشار الفقر، بافتراض أن الدول المعنية هي السبب فيها، عادة عند هؤلاء الذين يعانون مباشرة من هذا الشر والظلم والذين تنقصهم مواد الحياة الأساسية، بل تقع أسبابها كالمعتاد عند الحكومات والطبقات الحاكمة الفاسدة التي تستغل نفوذها لاكتساب مزيد من الثروات، وتغتنى على حساب الكادحين. بالإضافة إلى أن كثيراً

من الفقراء والمحتاجين لم يتسنَّ لهم بالنظر إلى صغر أعمارهم الاعتماد على أنفسهم بعد للاستغناء عن الحقوق الأدبية في الحصول على الدعم المطلوب.

سادسًا:

وهناك جانب هام لعدم القدرة على التحديد العملي للالتزامات القائمة على الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات، هو أن إثبات وجود حالة الفقر والحاجة والاعتراف بها علنًا، لا يعنى تلقائيًا معرفة نوع المساعدة المطلوبة بالتحديد، ومن هم الأشخاص أو الهيئات التي يجب عليها تقديم الدعم الأدبي المطلوب. صحيح أن هناك واجبات شخصية تقابل هذه الحقوق (أى واجب المساعدة فى الأزمان)، إلا أن محتواها بالتحديد، وكذلك توزيعها على أطراف فردية تبقى فى البداية غير محدد وغير واضح المعالم مطلقًا. وكما قال أونارا أونيل فى عبارة شهيرة له: يظل غير معروف من هم " وكلاء العدالة ". ونجد أنفسنا هنا أمام مشكلة العمل الجماعى المشترك الذى يشبه المشكلة المعروفة الخاصة بتوفير الأموال العامة بفاعلية ونجاح.

ويبدو أن الخطاب بالنسبة للواجبات الطبيعية الناتجة عن الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات يكون هنا، وفى سياق معين، موجهاً إلى جميع البشر، لسبب بسيط يكمن فى أننا نتعلق بواجبات طبيعية. ولأنه عموماً وبالنظر للتجربة لا يسع الجميع تقديم المساعدة والدعم، فكما نقول يشترط لوجوب عمل الأمر إمكانية القدرة على فعله أولاً - فإن ذلك يودى إلى قصر مبدئى لدائرة المخاطبين على هؤلاء الأشخاص القادرين بالفعل على تقديم العون والمساعدة. أما بالنظر للتفاعل الشخصى " لوكلاء العدالة (Agents of Justice/Akteure der Gerechtigkeit) " فإن هذا التحديد لا يفيدنا كثيراً ما دام لم يتضح معنى أن يكون الفرد: "قادرًا على المساعدة". فإن كان مقيومنا لذلك الشرط يشمل هؤلاء القادرين مبدئيًا على تقديم المساعدة المباشرة بأنفسهم ودون وساطة فحسب، فإنه يعنى قصر

واجب تقديم المساعدة على أولئك الأشخاص المتواجدين في " مكان الحاجة " فقط. لكن ذلك ليس مقنعاً، لأنه يعنى عدم وجود ما يطلق عليه الواجب الطبيعي لمحاربة الفقر أو تقديم مساعدات التنمية. ويمكن أن نفهم هذا الشرط بأنه يشمل جميع من يستطيعون الاشتراك في تقديم المساعدة بشرط تعاون الآخرين معهم بأسلوب مناسب. وإن كان معناه ، كما يبدو لي، توسيع دائرة الأشخاص المطالبين بتقديم المساعدة بدرجة زائدة عن الحد. فأولاً لا تكون جميع المشاركات في كل الأحوال الفردية الممكنة والمفيدة " من حيث المبدأ " ضرورية بالفعل لإنهاء حالة الفقر والحاجة الموجودة بالفعل. وهذا يعنى أن بعض الأشخاص المشتركين في عملية تقديم الدعم القائمة على تحقيق هذا الشرط لم يكونوا ملزمين بتقديم المساعدة فى كثير من الأحوال، لأن رفع الفقر والمعاناة كان سيتم حتى بدون إسهام من جانبهم.

وإن السؤال عن الإسهامات الفردية التى يمكن الاستغناء عنها يسمت بتقديم العديد من الإجابات، فإنه سيظل غير واضح من كان عليه تقديم العون، ومن لا يجب عليه ذلك. ثانياً هناك فرق كبير بين قدرة المرء على تقديم المساعدة " من حيث المبدأ " - مع وجود المشاركة المناسبة من قبل الآخرين - وقدرته على تقديم العون الفورى الذاتى. وبينما يكون المرء فى الحالة الثانية ملزماً بتقديم العون المباشر - فى حالة عدم اضطلاع شخص آخر بهذا الواجب - يكون الالتزام فى الحالة الأولى هو التزام مشروط بالتعاون والمشاركة من قبل الآخرين، مما يحدد نفوذ الفرد أو يجرده كلياً من أى نفوذ أو تأثير داخل المجموعات الكبيرة. وبدون مشاركة الآخرين ستصبح الجهود الذاتية الفردية غير مجدية وعديمة الفائدة مما سينتفى معها واجب الاضطلاع بهذه الواجبات.

ومع أخذ مشكلة المشاركة الجماعية فى العمل فى الاعتبار يصبح مبهماً كيف يمكن التعرف بوضوح على " وكلاء العدالة ". ومع وجود مشكلة التعرف وعدم الوصول لحل بشأنها بعد استظل النتائج العملية الناجمة عن الاعتبارات الأخلاقية التى تم تناولها أعلاه غير محددة. لكن كيف يمكن حل تلك المشكلة؟

دعونا نستعرض المشكلة البسيطة التالية: هناك عائلة تتكون من الوالدين وخمسة أبناء، وقد أصبح الوالدان من المسنين وبحاجة إلى الرعاية الدائمة. وبافتراض عدم وجود أى مؤسسات حكومية أو اجتماعية لرعاية هؤلاء الأبوين، بالإضافة إلى عدم كفاية الموارد المالية للاستفادة من خدمات الرعاية والتمريض الخاصة - فإن ذلك سيعنى التزام الأبناء بالتكفل بالأبوين ورعايتهما. كما سيوضح أن أى ابن من الأبناء لن يستطيع بمفرده تحمل الأعباء المادية وغيرها اللازمة لضمان العناية والاهتمام المناسب بالوالدين. لكن الأبناء كلهم مجتمعين يمكنهم بالتأكيد توفير الموارد اللازمة لذلك، بل ما يفوق متطلبات الوالدين بالطبع. لكن ما الالتزام الواجب على كل ابن من الأبناء بمفرده فى هذه الحالة؟

ويبدو لى أن الإجابة البديهية التى تطرح نفسها هنا، هى أنهم ملزمون بالتوصل إلى الاشتراك فى حل جماعى مناسب يجعلهم أولاً قادرين على تقديم الدعم المطلوب للوالدين، والذى يضمن ثانياً قيام كل ابن من الأبناء بتولى تقديم قسط عادل من هذا الدعم والعون. لكن لن يمكن التوصل إلى الدعم المطلوب تقديمه من كل ابن تحديداً بالنظر إلى وصف أصول المشكلة وحدها، لأنها تحدد فقط نوع الدعم المطلوب وحجمه، وهذا يعنى فى علم المصطلحات التى قمنا باستخدامها حتى الآن أنها تبين فقط نوع الحقوق المبررة المرتبطة بالاحتياجات الموجودة بالفعل. أما بقية الأمور المتعلقة بالالتزامات والمسئوليات الفعلية لكل فرد فإنها ستأتى فى مرحلة لاحقة طبقاً للترتيبات التى وضعها الأبناء سوية، وبالطبع يمكن تصور وجود أشكال وقوالب شتى متعددة، ولكن مقبولة بنفس القدر من وجهة النظر الأخلاقية للمشاركة الجماعية فى تقديم الدعم.

وهنا يتضح أن السؤال المطروح عن الواجبات الفعلية المستفاد من الحقوق الأدبية لا يمكن الإجابة عنه من الناحية المجردة، وبالإشارة إلى ما يُعتقد أنه تحديد لماهية الحقوق وطبيعتها، على سبيل المثال بالنظر إلى أنها حقوق متعلقة بالابتعاد عن فعل ما مقابل حقوق الالتزام بتقديم خدمات إيجابية، بل هى بالأحرى مسألة

تتعلق بالسياق التجريبي والمؤسساتي لما هي بالتفصيل الواجبات الناجمة عن حقوق محددة للأشخاص. فالحقوق الأدبية لشخص تعرض لحادث في طريق زراعي موحش وخال من البشر تفرض عليّ التزامات معينة، إن كنت الشخص الوحيد الموجود في مكان الحادث، هذا وإن كنت قادراً في نفس الوقت على الذهاب بهذا الشخص إلى المستشفى مثلاً. أما في حالة وجود العديد من الأشخاص القادرين على تقديم العون، فإن الواجبات الشخصية الناتجة عن حقوق هذا المصاب، ستكون أقل تحديداً بكثير، وقد تعدد تماماً فلا أضطر للقيام بأي فعل. بالطبع فإن مسألة الطرف الوحيد القادر على تقديم المساعدة متعلقة فقط بالسياق القائم فيها. ففي مجتمع مثل مجتمعنا الذي يتمتع بنظام جيد للرعاية الاجتماعية، والذي تتوفر فيه محاكم الوصاية، وغيرها من المؤسسات - تقع الالتزامات بتقديم الحقوق المرتبطة بالاحتياجات للأطفال اللقطاء بدرجة أقل كثيراً على هؤلاء الذين يلتقونهم أو غيرهم كما هو الحال في المجتمعات التي تفقر لمثل هذه المؤسسات.

وهكذا ينتج عن التحقيق الجماعي والمشارك للواجبات الطبيعية بوجه عام، النموذج التالي لتوزيع الواجبات والالتزامات الفعلية الناشئة عن الحقوق المتعلقة بالاحتياجات: (1) تتولد عن حالة الفقر والحاجة التي يجب الاعتراف بها علناً لجميع من يمكننا "من حيث المبدأ" تقديم المساعدة واجبات طبيعية مباشرة يجب عليهم تنفيذها سواء بأسلوب فردي أو جماعي. (2) يسقط واجب تقديم المساعدة المباشرة عن الأشخاص غير القادرين على تقديم المساعدة المباشرة. ويترتب على حالة الفقر والعوز الموجودة بالفعل، واجبات طبيعية للاشتراك في البناء والمشاركة في الهيئات الاجتماعية (الرسمية أو غير الرسمية) بنفس القدر الذي يسمح بالتعاون في تقديم المساعدة. (3) وبمجرد تأسيس هذه الهيئات وقيامها بأداء عملها بطريقة عادلة وفعالة نسبياً يصبح الأفراد القادرون على المشاركة ملزمين بالاشتراك فيها بشكل عادل، أي أن عليهم تنفيذ الواجبات التي تم تحديدها لهم بواسطة القوانين الموجودة بالفعل، وذلك في شكل التزامات (غير طبيعية). (4) هذا يعني أن الأفراد

تقع عليهم مسؤولية رفع المعاناة والفقر المعترف بهما علناً فى إطار الهيئات والمؤسسات الاجتماعية.

هذا يعنى أن تحديد هوية " وكلاء العدالة " لم تعد قاصرة على مستوى النقاش الأخلاقى حول الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات والواجبات الطبيعية، بل على مستوى نظام منظم، وإن كان بشكل جزئى تنظيمياً تقليدياً للتعاون الاجتماعى.

وهذا يعنى من الناحية العملية أننا باعتبارنا مواطنين فى الدول الصناعية الغنية لا نتحمل فقط واجبات طبيعية لتقديم المساعدة الفعلية للأشخاص المحتاجين، بل يتعدى ذلك إلى وجود التزام للبناء ولدعم هيئات الدعم والتعاون، والتي تستطيع تقديم هذه المساندة، والتي ينشأ عن وجودها بدورها واجبات أدبية محددة (غير طبيعية) لم نقم نحن باختيارها اختياراً حراً لتقديم ذلك الدعم.

والواجب الطبيعى لتقديم المساعدة فى الأزمات، وكذلك لدعم شعوب العالم الثالث فى كفاحهم ضد الفقر، يتحول بذلك إلى الواجب لتقديم الدعم لتلك المنظمات الحكومية وغير الحكومية (صندوق النقد الدولى، البنك الدولى، منظمة الخبز من أجل العالم، ومنظمة أوكسفام الدولية **OXFAM International**)⁽¹⁾، وهى المنظمات القادرة بالفعل على تنظيم أنواع الدعم المطلوب وتنفيذها.

سابعاً:

والنموذج الذى تم تقديمه فى النص لتحديد الواجبات الناشئة عن الحقوق المتعلقة بالاحتياجات تتبع من واجبات فردية (طبيعية) غير محددة بالكامل، وتنتهى عبر هيئات اجتماعية للتعاون بالتزامات فردية (تقليدية) محددة نسبياً لتقديم المساعدة. وليس هناك فى أى موضع ضرورة للتحدث عن واجبات جماعية مشتركة هنا، حيث يوجد بديل معقول يطرح نفسه لها، هو أننا يمكن أن ننطلق من واجب جماعى مشترك (طبيعى) لجميع القادرين على تقديم المساعدة من أجل إزالة

(1) أوكسفام هى ائتلاف دولى من 13 منظمة تعمل مع نحو 3000 شريك فى أكثر من 100 دولة بهدف إيجاد حلول دائمة للفقر والظلم فى العالم. (إضافة المترجم).

الفقر والحاجة سوياً في إطار عمل منظمات اجتماعية مناسبة للوصول إلى التزامات (تقليدية) فردية لتقديم المساعدة. وحقيقة فإنه كثيراً ما يكون الحديث في هذا السياق عن واجبات جماعية تتعلق أولاً بجماعات ككل، ويلبياً - من خلال توزيع أدبي معقول لواجبات العمل - فرض تكاليفات (تقليدية) معينة على الأفراد كخطوة ثانية. وهكذا نقرأ مثلاً في صفحة الإنترنت للبنك الدولي حول مشكلة تراكم الديون في الدول النامية: " إن المجتمع الدولي عليه التزام جماعي لمواجهة هذه المشكلة". وإن كنت شخصياً أؤثر، رغم ذلك، البدء بواجبات فردية مهما تكون درجة عدم تحديدها وإرساء قواعد مسئولية جماعية تقوم على أساسها أولاً، وذلك للسبب التالي: حسب المفهوم العام المتعارف عليه لا يمكن توجيه الخطاب بالنسبة للواجبات الأدبية إلا للأطراف القادرة على التصرف. والجماعة، باعتبارها مجموعاً بحتة من الأفراد ، كثيراً ما تكون وحدات منظمة غير قادرة على التصرف، إذا ما وضعنا مشكلات التنسيق والتنظيم المعروفة في الاعتبار، بحيث لا تستطيع تحقيق خطة الأهداف الموضوعية وبالقدر المنشود. وبالتالي لا يكون لديهم واجبات أدبية. وحسبما أرى لا يتحمل المجتمع الدولي أية التزامات أدبية طالما لم يصبح بعد - بسبب الأخطاء التنظيمية في عمل أعضائه (الأفراد) - كائناً قادراً على الفعل والتصرف الرشيد، أو كما كان جان جاك روسو سيقول " أن تكون أخلاقياً " .

تفعيل إمكانيات المجتمع المدني:
نحو نموذج جديد لمجتمع الرفاهية
رولف ج. هاينتسه

مقدمة

الحديث عن تطوير نموذج جديد لمجتمع الرفاهية الهادف إلى تفعيل إمكانيات المجتمع المدني، يمكن أن يبرز بعض نقاط التماس، حتى مع السياسات الحكومية في ألمانيا في السنوات الأخيرة. لذا ينبغي أن نمنع النظر أولاً في بعض عوامل السياسة الحكومية الهادفة إلى التفعيل كما وضعت منذ عام 1998 - على الأقل على المستوى النظري. وقد علقّت الحكومة الاتحادية الحالية أملاً كبيرة على إقامة شبكة من ناشطي المجتمع المدني وتفعيلها، وفي الوقت الحالي يوجد في كل المجالات تقريباً اتحادات، ولجان خبراء تتسم بالتداخل الوثيق بين الدولة والاقتصاد والعلم والمجتمع.

ويظهر في هذه الأشكال التنظيمية "الجديدة" (على سبيل المثال الاتحاد من أجل العمل وكذلك لجنة هارتس Hartz ولجنة روروب Rürup)⁽¹⁾ نوع جديد إلى حد كبير من أساليب الحكم الذي يتوجه منذ بداية عصر حكومة الحمر والخضر⁽²⁾ نحو إضعاف الزخم الإصلاحى الناشئ في عصر جمهورية بون⁽³⁾.

ومنذ وقت طويل يلاحظ تحول في وظيفة الدولة، من الدولة ذات الترتيب الوظيفي المتدرج إلى الدولة التي تُدير وتُفعل؛ فمن خلال اجتذاب المؤسسات المجتمعية يمكن إيجاد موارد ومعلومات، ومن ثم إمكانيات عمل جديدة أيضاً.

⁽¹⁾ لجنّتان شكّلتا لبحث مشكلة البطالة واعانة البطالة في ألمانيا. (المترجمة).

⁽²⁾ يفصّل بها التحالف القائم بين الحزب الاشتراكي الديمقراطي (SPD) وحزب الخضر (Die Grünen). (المترجمة).

⁽³⁾ يفصّل بها الجمهورية التي انقثت بالوحدة الألمانية عام 1990. (المترجمة).

فجمهورية المستشارين إذا لا تظهر فقط على المستوى الاتحادي، بل أيضا على مستوى الولايات، فقد تكونت في السنوات الأخيرة، عدة اتحادات ولجان ومجالس خبراء، وحلقات إجماع تكمل، إلى جانب البرلمان، آليات بناء الإرادة بشكل محدد زمنياً، وفيما يختص بمواضيع محددة.

ويهدف اجتذاب منظمات المجتمع المدني ولجان الخبراء بشكل عام، إلى السيطرة على الكثير من المشاكل والتحديات المتزايدة، التي لا تكاد تحل من خلال الشكل التقليدي للتوافق بين الأحزاب والبرلمان (قارن هاينتسه 2002 – Heinze 2002). وحتى على مستوى المناقشات التنظيرية حول الدولة، يتم التقليل من أهمية المؤسسات المركزية والبيروقراطية. بينما تسلط الأضواء على ناشطي المجتمع المدني، ونظم التفاوض، إلى جانب مستوى الدولة الرسمي.

هناك اتفاق في خطاب علم السياسة منذ أمد طويل على ترقيب المكملات والبدائل لأشكال الدولة، وتظهر منظمات المجتمع المدني والخبراء في هذا المنظور كموارد جديدة، أي الاعتماد على تأثير ناشطي المجتمع المدني.

وبنظرة من الخارج فإن الجمهورية الاتحادية⁽¹⁾ كانت تعد لفترة طويلة نموذجاً تعاونياً تتميز فيه بنية اتخاذ القرار بأنها ذات صبغة تجميعية متشعبة سياسياً. فالنموذج المستقر اليوم للدولة التعاونية ليس جديداً تماماً ولكنه يتألق ببريق متوهج من خلال مشاهد رائعة مثل: "اتحاد العمل".

وقد تضاعفت أهمية المجالس والبنى النقابية في هذه الأثناء، وفي كثير من الأحوال أصبحت توضع الآمال منذ فترة على اللجان، مثل: لجنة هارتس "Hartz-Kommission" أو لجنة Rürup (التي يمكن نعتها بلجنة خبراء لا تتداخل فيها المصالح المنظمة إلا بشكل هامشي فقط). هذا وقد فجرت المشاهد

⁽¹⁾ يقصد بيا جمهورية ألمانيا الاتحادية. (المترجمة).

المضادة للشكليات السياسية بالطبع تساؤلات عن مشروعيتها ديمقراطيًا، وعن أساليب التحكم فيها.

وينظر المدافعون عن الدستور إلى تفكيك المصالح المنظمة نظرة شك، كما يُشار في هذا الصدد أيضًا إلى مسائل الشرعية، والثغرات الديمقراطية. ويزيد الشك أن هذه الإجراءات تتم مع نقص في نقدها من قبل الرأي العام، لأنها تعمل بشكل غير رسمي فضلًا عن أنها تُقرز بني نفوذ مستترة.

وعلى الجانب الآخر لن توضع الاتهامات الديمقراطية النظرية في الصفحات التالية في المقام الأول، والتي تبلغ قمتها في تدني دور البرلمان ليصبح مسرحًا جانبيًا للسياسات الحكومية، بل سوف نتناول مخرجات السياسة التعاونية. أو على وجه التحديد: ما النجاحات التي حققتها سياسة الحكومة القائمة على التنشيط والتعاون منذ عام 1998؟ والتي استهدفت التغلب على العوائق المتراكمة لسياسة الحكومة تحت قيادة كول بشكل مثمر؟

1 - كشف حساب قصير لتغيير الحكومة:

إذا نظرنا إلى ألمانيا كمكان اجتماعي واقتصادي، وبشكل عام من خلال بعض المؤشرات الرئيسية، فيجب أن نؤكد - على عكس ما أعلن في عام 1998 - أنه لم يحدث أي تغيير أو حتى حراك في البيئة (قارن باختصار شتينجارت 2004 - Steingart 2004) وهوما لا ينتقص من الإنجازات المثالية للحكومة الاتحادية الائتلافية بين الحمر والخضر في مجالات سياسية متعددة. ولكن الحكومة لم تنجح في مشروعها الرئيسي خلال الدورة التشريعية الأولى في أن تدفع بمؤسسات المجتمع المدني المركزية والمؤسسات الاقتصادية نحو تخفيض نسبة البطالة واضحة الارتفاع. والأسوأ من ذلك أن معظم المواطنين الآن لديهم إحساس بعدم الأمان يزيد عما كان عليه منذ عدة سنوات: فتقييد المصالح المنظمة من خلال شبكات التفاوض وبني التعاون الأخرى، لم يؤدَّ على ما يبدو إلى رفع قدرة السياسة على التوجيه، على الأقل، في مجال سياسات التشغيل، التي تعتبر دعامة رئيسية

لنموذج الدولة الاجتماعية الألماني، وبعد خبراتنا من خلال "الاتحاد من أجل العمل"، على وجه الخصوص نحتاج إلى تدخلات خارجية أو أزمات، أو رأى عام حساس، لكي تتحول لجان التوجيه التعاونية إلى وحدات سياسية قابلة للتعلم. فالقيادة السياسية إذاً مطلوبة أكثر من أى وقت مضى، ويتضح ذلك على سبيل المثال فى التعامل السياسى مع مقترحات لجنة هارتس (قارن الإسهامات فى يان/ شميد 2004 – Jan/Schmid 2004).

وتوضح الخبرات فى الدول الأخرى المماثلة، بشكل عميق، أنه بدون استراتيجية خاصة، وطويلة الأمد، فإن الحكومة سوف تقع فى مصيدة المصالح المنظمة، وبدلاً من أن تنظم التحول، فإنها تضع نفسها فى النهاية تحت طائلة مصالح "الملاك". ذلك أن سياسة الإجماع يجب أن تتوافق أولاً مع اللاعبين المعترضين، وإلا فإن "تحالف الأقوياء" يهددها، ولن يحقق الانطلاق المنشود خروجاً عن تصليب المؤسسات. فالهدف التنظيمى للمؤسسات المجتمعية الكبرى على وجه الخصوص (والنقابات أيضاً) ينحصر بشكل كبير فى حماية الوضع القائم، وبالتالي إفرار آليات الانغلاق الاجتماعى.

وتكمن الخطورة هنا فى ألا تُعد استراتيجية الإجماع التى تثنى عليها الحكومة الاتحادية فتحاً لانطلاقة تتجاوز معوقات الإصلاح، ويظهر ذلك بوضوح منذ عامى 2001/2002. أما النهضة التى طالب بها الرئيس السابق رومان هيرتزوج، منذ منتصف التسعينيات فى كافة أنحاء البلاد وليس لها أثر حتى الآن، ولذلك فإن التقارير فى وسائل الإعلام تتزايد منذ عدة سنوات عن "خدعة الإصلاح"، أو "ألمانيا دولة الشللية". وفى سياسة سوق العمل تدور التقارير حول "اتحاد اللاشعور". إذ إن ألمانيا تبدو كأنها صبت فى قوالب من الأوضاع القديمة... نحن نريد أن نظل فى بستان ألمانيا كما نحن، وأن نظل على كلا الحالين بقدر الإمكان، وفى الوقت نفسه: على بعض من اليأس وعدم لفت النظر، ولكن أيضاً نكون راضين عن النفس، ودون أى إزعاج فى واحتنا ذات الرفاهية والرخاء.

ولكنها على العكس من ذلك قد ضاقت علينا بما رحبت Neumann, in: Die Zeit vom 13.12.2001 – نويمان: جريدة دى تسايت فى 13.12.2001).

وحتى فى عام 2004 فإننا نسمع من كل صوب تعليقات، مثل: ألمانيا التى "كبح جماحها" أو الجمهورية الاتحادية بوصفها "جمهورية التصاريح النموذجية"، والتى تتسرب إليها أزمة تشريعية، ويتفشى فيها احتقار السياسة بدلاً من السعى البناء للبحث عن حلول للخروج من مشكلة العمل.

"فى ألمانيا لا يتغير شىء قبل أن تحل كارثة، فإذا تغير هذا الشىء يتم إدراك التغير على أنه كارثة". - (Leicht, in: Die Zeit, 19.2.2004) لايشت فى جريدة دى تسايت فى 19.2.2004).

وتؤكد هذه الأطروحة على نحو نموذجي عند مناقشة ضم الإعانة الاجتماعية إلى إعانة البطالة. والتى كانت، حتى قبل تسليط الأضواء عليها عن طريق إصلاحات هارتس، على رأس جدول أعمال الإصلاحات، لأنه قد ثبت أن وجود نظامين يمولان عن طريق الضرائب لدائرة أشخاص متقاربين مكلف وتنقصه الشفافية، ولذا فإنه يحتاج، ومنذ زمن طويل، إلى إعادة نظر. أما إذا نظرنا الآن إلى الصيحات المفزعة حول الواقع الملموس لضم النظامين، فسوف تغلب المصالح الجزئية وتصارع ذوى الكفاءات، أما الفكرة الرئيسية للتعاون (مثلا بين الوكالة الاتحادية للعمل والمحليات) وتحسين إمكانيات التواصل بين أصحاب العمل وطالبه لزيادة الفرص أمام العاطلين، فهو ما لا يتحدث عنه أحد. وينشأ الانطباع لدى الباحثين بأن الأمر عند بعض الناشطين لا يتعلق بحل المشكلة، قدر ما يتعلق بالبلاغة، وبضمان مصالح المؤسسات.

2- المجتمع المدنى والسياسات الحديثة للحكومة:

قبل أن نتسرع بتوجيه المناقشة الحالية نحو الوضع السياسى والاجتماعى الحالى، وقبل أن يتكرر الحصار المؤكد من كل جانب، وقبل أن تتكرر مظاهر الكساد - يجب أن نتوجه أنظارنا مرة أخرى نحو الأسس النظرية للسياسة المنشطة

لمنظمات المجتمع المدني. وفي المناقشات حول المجتمع المدني، فهناك محاولات لتوجيه الخطاب إلى مدى واسع من المنظمات المجتمعية، وكذلك إلى إعطاء المواطنين والمواطنات، إمكانيات أكثر وأفضل للتأثير على السياسة العامة، على عكس التركيز على المنظمات الكبرى المؤثرة والفاعلة، وهو ما كان يتم بإيعاز من السياسات الموجهة للمجتمع.

وفي إطار المناقشات الجديدة يحدث في الآونة الأخيرة في السياسة والاقتصاد استخدام النصور القائم على رأس المال الاجتماعي، بالإضافة إلى النصور القائم على المجتمع المدني. وفي الخطاب اليومي تتم غالبًا المساواة بينهما، بينما ينتميان في الحقيقة إلى تقليدين مختلفين في التفكير. ودون أن نستمر هنا في هذه المناقشة بشكل مكثف (قارن الإسهامات في هايننسه/ أولك 2001 – Heinz / Olk 2001).

يجب أن نؤكد على أن الدولة المُفعَّلة يتعين ألا تكون "دولة حراس ليليين" تترك، وبقدر الإمكان، كل شيء لمصالح الملاك وللمصالح المنظمة، بل إنه من الضروري إلى حد كبير تطوير أشكال جديدة لتوجيه السياقات، ولتفعيل ناشطي المجتمع المدني. فمن خلال تشجيع مشاركة بنى المجتمع المدني فقط ونظم التفاوض الحديثة يمكن كسر الجمود الذي أصاب النظام التقليدي للمصالح المنظمة، ويظل واجب الدولة المُفعَّلة أن تربط بين المصالح ومواضع الخلاف، في شبكة تفاوضية للوصول إلى حلول مناسبة للاحتياج السياسي والاجتماعي للقيام بفعل ما. وتهدف سياسة الدولة في هذه الحالة إلى تفعيل إمكانيات الرفاهية الكامنة في المجتمع، وفي مؤسساته التقليدية. ومن حيث المبدأ فقد حاولت الحكومة الاتحادية أيضاً أن تتقبل هذه الأطروحات، ورغم ذلك يمكن تفهيم النقد الموجه إليها عن خلفية ضعف الناتج النسبي حتى الآن، وكثيراً ما لا يلتفت إلى افتقار المجالس المشكلة، ولجان الخبراء، إلى مبادئ التحديث.

ومن يُلقَ نظرة على الموضوعات التي تدرسها هذه اللجان، فسوف يتيقن من أنها تعالج مجالات سياسية، جعلت التغيرات السريعة فيها من خلال العولمة والرقمية والتحويلات الاجتماعية والتقنية التوافق وكذلك توجه الآليات السياسية نحو متطلبات المستقبل ضرورة. ولن ينجح هذا التحديث إذا نُفذ بشكل متجمد، أي إذا لم يشرك دوائر متسعة من المجتمع في عمليات تشكيله. ينبغي إذاً أن يكون إدخال "أدوات مؤثرة بشكل مؤقت، من أجل الإسراع في بناء الإرادة السياسية على قاعدة مجتمعية قدر الإمكان" (Steinmeier 2001, 266- شتاينماير 2001، 266) مؤدياً إلى سبر أغوار عمليات التحكم في التحديث فيما لا يختص بالأمر المالي. فالسياسة القادرة على الحوار، هي التي تستطيع أن تعطي الإنسان الإحساس بأن اهتماماته وأمنياته وهمومه تؤخذ مأخذ الجد. فسياسة التحديث العادلة والمؤثرة يجب أن تجعل أفراد المجتمع قادرين على التواصل مع حكومتهم، وتمكن الحكومة من أن تحتضن استعدادهم للتجديد. وعلى الجانب الآخر فإنها قد تفقد ثقة المواطنين سريعاً إذا لم تتخط المعوقات الصغيرة في بازار التعاونيات وجماعات الملاك المستقرة.

وهذا بالضبط ما يلاحظ اليوم. فالمواطنون يتضاءل لديهم شيئاً فشيئاً الإحساس بأنهم جزء نشط من مجتمع متضامن. فقد تحول "الاتحاد من أجل العمل" إلى "اتحاد من أجل الركود"، كما يعلق بعض أصحاب الرأي بشكل نقدي، مذكرين بمحاصرة الإصلاح في التسعينيات (انظر الإسهامات عند إيجله وآخرين 2003 وجور / سيلاب - كايزر 2003 - Siehe die Beiträge in Egle et al. 2003). (u. Gohr/Seeleib-Kaiser 2003).

وأخيراً وليس آخراً، فالأمر يتعلق بقضية سياسية وديموقراطية، تتمثل في كيفية تحسين إمكانيات المشاركة، والتعبير بالنسبة للمواطنين والمواطنات. أي أنه من خلال انفتاح أساليب المشاركة السياسية يمكن ديمقراطية الديموقراطية، وذلك بالتلاقى مع تنظيرات الخطاب السياسي للمجتمع المدني بوصفه مجالاً عاماً تناقش فيه المشاكل

والتضايي التي تنشأ وتدرك كمشاكل حياتية، وتصل بذلك إلى قنوات اتخاذ القرار في المؤسسات السياسية (قارن جيدنس 1999 وكذلك ماينتس / شتريك 2003 - Vgl. Giddens 1999 u. Mayntz / Streeck 2003) وذلك بأن تسهم في تشكيل عمليات صنع القرار السياسي بحيث يصبح ممكناً تحقيق أعلى درجة من مشاركة المواطنين والمواطنات، وبالتالي يتحقق حشد رأس المال الاجتماعي للمجتمع المدني. أي أن المطلوب هو بنى تعاونية تنظم نفسها بنفسها، وكذلك إعادة إحياء المؤسسات متعددة العلاقات التي تحتاج إلى دولة مُفعلة. وحتى لو كانت الدوافع إلى المشاركة الفعالة في المجتمع المدني تنحصر رويداً رويداً نحو الفردية، فإن هذه المشاركة الفعالة تنتظم عادة في جماعات ومشاريع منظمة. ويصبح المواطن عندئذ عضواً في مبادرة أو رابطة أو اتحاد في الغالب. وهو يتوجه مرة مرة نحو اهتماماته المهنية والمادية، ومرة أخرى يكون مدفوعاً بمسئوليته السياسية.

ذلك أن كل ما يخرج عن واقع المشاركة الفعالة للمواطن يظهر أن التلقائية والتحرك الذاتي تمثل عناصر مهمة، ولكنها محاطة بمنظمات مثل الدولة والجماعات أو المؤسسات التي تربط بينهما. الأمر إذاً ليس أن يتحرر المواطن من قيود الاقتصاد، وإملاءات الدولة، والجماعات المنظمة، بحيث يسهم كفرد مستقل مشارك سياسياً في ازدهار الفكر الجمهوري، فضلاً عن أن معنى ذلك أن المؤسسات تستفيد منه وهو يستفيد منها. ومن هذا المنظور يمكن أن توجه العلاقة المتوترة بين المجتمع المدني، والمنظمات السياسية الكبيرة، وخاصة الأحزاب، بشكل مفيد، وذلك: "من خلال النقد الموجه إلى الأحزاب بسبب إمبريالية الدولة واستخدامها للمجتمع كأداة، وكذلك من خلال النقد الموجه إلى المجتمع المدني، بسبب ما يصدر عنه من الإفراط في التفاؤل والبشر. أما اعتماد الأحزاب والمجتمع المدني كل منهما على الآخر، بشكل بناء، فيكون من خلال وعي كل طرف بحدوده وبتوافقيهما المتبادل، وممارسة ذلك الوعي والتوافق" (راشكه ، 2001 ، ص 5 / 5, Raschke, 2001).

وفي خضم المناقشات حول المشاركة المجتمعية، تم نسيان دور المشاريع لفترة طويلة، لأن المشاركة في الفكر التقليدي ينبغي أن تبتعد عن السوق والدولة بشكل ما. فالمشاركة المجتمعية تبتعد حقيقة عن أجواء السوق والدولة ولكنها تسهمها. فالفصل بينهما ذو طبيعة أكاديمية تحليلية، بينما لا يلتزم الواقع بهذا الفصل. "المواطنة المشاركة" تشير إلى أن المشاريع المختلفة يجب أن تنجز أمراً ما من أجل رخاء الجماعة. سواء حققت ما خططت له برامجها، أو أتت النتائج على غير قصد منها.

ويمكن لأصحاب المشاريع أن يشاركوا كفاعلين متعاونين أو أن يخصصوا بعضاً من موظفيهم للأعمال المجتمعية، يحدث هذا في كثير من الدول الغربية بشكل أكثر كثافة مما يحدث في ألمانيا. ويعنى هذا على كل حال بالنسبة للمناقشات في ألمانيا حول المجتمع المدني أن يتم تحويل التركيز إلى "الفرد القائم بالمشروع" ذلك الفرد الذى لا يضع كل ثقته في الشكليات المستقرة للأحزاب ودولة الاتحادات، ومعنى هذا أيضاً إيجاد رابطة مختلفة ومنتجة بين علاقة الاقتصاد والسياسة التي ينظر إليها تقليدياً بريبة وشك مع التصور المستهدف لمجتمع المواطنين وأصحاب المشاريع.

3- آليات العدالة في موضع بناء دولة العدالة الاجتماعية

ما مدى ما يحتاجه النموذج الاقتصادى والاجتماعى، بخصوص الأزمة المحيطة به في سوق العمل، وفي مشاكله البنوية في الضمان الاجتماعى والتوفير المتزايدين في مجالات الدولة المختلفة؟

أولاً: تتمثل الخطورة منذ زمن بعيد، في أن تستنزف دولة الرفاهية على مستوى المحتوى ومستوى حق الوجود؟ لم يعد كل ذلك مجرد سؤال أكاديمي فقد كُسر الإجماع على إستراتيجية متفوق عليها لضمان وجود دولة العدالة الاجتماعية كما سادت لسنوات طوال في الجمهورية الاتحادية بشكل غير معلن عنه، وفي الحقيقة لا

يوجد طريق ممهّد للخروج من الأزمة، ولكنه يتكشف شيئاً فشيئاً أن سرعة السلخفة التي تجرى بها عمليات الإصلاح في الدولة الاتحادية لم تعد تتناسب مع ضخامة التحديات. فلا يمكن الاستمرار في الطرق السلبية للتقدم التي ينتهجها النموذج الألماني، وذلك لأن المشاكل البنوية لا يمكن تركها لتحل مع الوقت. وهناك معارك كلامية منذ وقت طويل حول "المجتمع المحاصر في ألمانيا" (هاينتسه 1998، Heinze, 1998). وعلى كل حال فإن علامات لفقدان الثقة لدى الشعب، تتجمع مرة أخرى خاصة في ربيع وصيف 2004، تلك التي لا تكاد تلاحظ بهذه الكثافة في أي بلد آخر (فعلى سبيل المثال يتصاعد الخوف من المستقبل بشكل غير مسبوق طبقاً لاستطلاعات واسعة للرأي). ولا يقتصر ذلك على عدم المشاركة في الانتخابات والانسحاب من الأحزاب والاتحادات فقط (لا يثق ثلثا الألمان في الأحزاب بشكل عام). (قارن للمعلومات الحديثة مجلة "ديرشبيجل" بتاريخ 2004/7/5، ص 22 وما بعدها (Der Spiegel -5.7.2004 – S.22 f).

أما المناقشات الدائرة حول القدرات المستقبلية لدولة الرفاهية الحديثة، فهي ليست حالة ألمانيا منفردة، بل إنها تعد جزءاً من الحياة اليومية للدول الغربية. ففي كل مكان تناقش التحديات الجديدة، وتوضع خطط لإعادة بناء دولة العدالة الاجتماعية. وعلى كل حال توجد من ناحية اختلافات ملحوظة في حجم المشكلات والتوقيت الذي تشتد فيه، ومن ناحية أخرى تختلف ردود الأفعال من مكان لآخر. حيث تتباين القدرة على الفعل من الناحية السياسية، والمؤسسية، وبنية دولة الرفاهية المستقرة. وبمنظرة شاملة نرى التصلب والحصار إلى جوار الحركة والإصلاح.

وفوق ذلك فقد حُلّت كثير من الموضوعات التي تعد من المحرمات في ألمانيا في أماكن أخرى على المستوى السياسي. إن الاختلافات والفروق في التوقيعات هي التي تحولّ دولة الرفاهية الغربية إلى متاهة. ومراقبة هذه المتاهة بشكل دقيق لا تساهم فقط في فهم أفضل للبنية الخاصة بنا، بل - أيضاً - توسع

التصورات حول ما هو ممكن سياسياً. وفي كثير من الأحيان فإن التعلم أو تبني سياسة ما أمر ممكن ، لأن هذا الطريق، يمكننا من الأخذ بحلول أجنبية قابلة للتطبيق بدون أن يكون توافر نفس الشروط ضرورياً، مثل درجة التقدم، والأغلبية السياسية، أو ما شابه، كأساس لقرار سياسي.

وفي الخصائص المؤسسية للنماذج المختلفة تتداخل أيضاً عوامل ثقافية مثل المثل العليا، وكذلك التصورات الإنسانية عن المساواة والعدالة، وبالتالي فالتأمينات الاجتماعية في نموذج دولة الرفاهية الغربي الليبرالي (الأنجلوساكسوني) تعبر، على سبيل المثال، عن تصور بسيط للعدالة. ويتمركز في أهم أفرع التأمين مبدأ التساوي، والربط بين المساهمة الفردية المتناسبة مع الدخل وبين مقدار المساهمة الاجتماعية الملائمة. وهذه التصورات لا تعكس مبادئ أخلاقية أكثر من دول الرفاهية الأوروبية على المستوى العالمي (إلى حد كبير الديمقراطية الاجتماعية) التي تتضمن عوامل واضحة لإعادة توزيع الثروة.

والإشارة إلى العدالة الاجتماعية تلفت النظر إلى أن الدولة الاجتماعية الحديثة لها وظيفة ثقافية مركزية، بجانب وظائفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فالسياسة الاجتماعية تساهم في ضمان نظام اجتماعي يعد عادلاً، وبالتالي ترفع من قدر مشروعية الدولة والمجتمع. وبذلك تصبح المناقشة حول إصلاح الدولة الاجتماعية ليست مجرد مسألة تجديد وتحديث، بل إنها إعادة ترتيب للعدالة الاجتماعية. وبالتالي ينبغي على الناشطين السياسيين، الذين ألزموا أنفسهم بسياسة إصلاحية محكمة، ألا يناؤوا بأنفسهم عن هذه المناقشات. وعلى الجانب الآخر يمكن أن ينشأ فراغ، يمثل مشكلة كبرى لعمليات التحديث ليس فقط من حيث مشروعيتها، ومن ناحية أخرى، تتمثل الخطورة في أن تصبح العدالة الاجتماعية صيغة من صيغ إعاقة الإصلاح، يمكننا أن تحبط وتعرقل كل خطوة معقولة تقريباً.

ذلك أن تصورنا المتوارث عن العدالة الاجتماعية يتغلغل على وجه الخصوص في نموذج "رأسمالية الراين" الذي يوازن بين رأس المال والعمل، وكذلك يستهدف استقرار العائلة العادية التقليدية. هذا النموذج يجرى تقويضه الآن بشكل متزايد من خلال عمليات تحول اقتصادية واجتماعية. فالاتجاه نحو مجتمع تقديم الخدمات، وانتشار وسائل الإعلام الحديثة، والاتجاه نحو العولمة والفردية - يفرز طبقات اجتماعية جديدة، وبالتالي مخاطر جديدة أيضا لم تحظ بالاهتمام الكافي حتى الآن في التصور المتوارث عن العدالة.

وتدرج هنا، على سبيل المثال، عوامل، مثل: البطالة، وتآكل نموذج العائلة العادية الكلاسيكي، وتفاوت الأعمار، والاتجاه نحو "مجتمع العزاب". وبشكل عام فإن الآليات المدفوعة بالعولمة في سوق العمل تؤدي إلى انعدام الثقة من جديد على المستوى الفردي، وتبتعد تماما عن المخاطر الحياتية المؤمن ضدها بشكل موحد في نموذج الدولة الاجتماعية الألماني (قارن أيضا هاينتسه 1998 وشتاينجرت 2004 وكذلك الإسهامات في شترونك 2003 وبيك 2000 وHeinze 1998, Steingart - 2004, vgl. auch Strünck 2003 und auch die Beiträge in Beck

وخلال هذا التطور يؤجل التساؤل حول ما الذي ينبغي أن يُعاد توزيعه، وعلى من؟ فإذا انصب الاهتمام في السابق على إعادة التوزيع (النقدي)، وعلى وجه الخصوص على الجماعات العاملة المختلفة، ففي المناقشات الحالية يتبلور معيار العلاقة بين العاملين وغير العاملين، وكذلك العاملين المؤقتين كمعيار مُحدد: فخلال أزمة العمل المستمرة يصبح الانضمام إلى سوق العمل أحد أهم واجبات العدالة الاجتماعية في ألمانيا، لأن توزيع رأس المال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي مرهون به، ولذلك يجب أن يكون الواجب الرئيسي لكل من السياسة وشركاء التفاوض حول الأجور⁽¹⁾ أن يقوموا بفتح نظام التشغيل، وذلك من خلال إجراءات جذرية لإعادة بناء مؤسساتنا المنوط بها وضع سياسات التشغيل.

⁽¹⁾ تتم في ألمانيا وضع لائحة الأجور بالاتفاق بين أصحاب العمل والنقابات ويمون حينئذ شركاء الاتفاق حول الأجور.

ومن جهة أخرى أن يتم فتح سوق العمل الرئيسي والقانونى أمام قطاع الخدمات. وكهدف واقعى وعملى يمكن التوجه نحو رفع نسبة التشغيل بنقطة واحدة مئوية كل سنة، وفي حالة رفع نسبة التشغيل بمقدار خمسة نقاط مئوية، يمكن حل معظم المشاكل المالية الحالية التى يعانى منها نظامنا التأمينى. ولكن فحوى هذه المناقشات لا يتحدد فقط من خلال العلاقة بين العاملين والعاطلين، بل أيضا من خلال العلاقة بين تقسيمات اجتماعية أخرى، هنا يندرج على سبيل المثال التوازن بين العائلات، ومن ليس لديهم أطفال، تشكيل تمويل الشباب للمعاشات مستقبلاً، والعلاقة بين أصحاب البلد والأجانب. فدولتنا الاجتماعية لا تبنى فقط على تعريف واحد للعدالة الاجتماعية، بل يجب أن توازن بين وجهات نظر متعددة تتنافس مع بعضها البعض. رغم أننا يجب أن نقر، بوجود حالة عامة من عدم الثقة والحيرة فى المناقشات السياسية، حول كيفية تحقيق التكامل بين اتجاهات الإعلام، مثل "ثغرة العدالة" فإنها تخفى فى أحيان كثيرة أكثر مما تُظهر. وكاتجاهات كلاسيكية يمكن أن نلاحظ فى هذا المقام قيمتى عدالة الإنجاز وعدالة الاحتياج؛ إن تاريخ نظامنا للتأمينات الاجتماعية المتمركز على التشغيل، وذا المكونات التضامنية القوية لإعادة توزيع الدخل ليعكس التوازن بين هاتين القيمتين. أما ما يميز المناقشات الحالية فهو أن هاتين القيمتين لا تكفيان لكى تعبرا عن الاحتياج للعدالة. بل بالعكس يتباين مفهوم العدالة من خلال عمليات التحول المجتمعية بشكل كبير. أما المصطلحات التى من نوعية عدالة الإنتاج، وعدالة الاحتياج، وعدالة الفرص، والعدالة الدائمة على وجه الخصوص - فإنها تميز التصورات المحددة لإصلاح بنية الدولة الاجتماعية (قارن جيدنس 2001، كاوفمان 1997 وميونكلر 2001 - (vgl. Giddens 2001, Kaufmann 1997 und Münkler 2001).

وينطلق مصطلح عدالة الإنتاج من أن إعادة التوزيع لن تكون عادلة، إذا جاءت على حساب الرخاء المجتمعى. فالتصور الرئيسى أن العدالة ما هى إلا قضية التقسيم المناسب للرخاء المجتمعى. فإذا جرى تهديد هذا الرخاء فيجب أن

تتراجع مصالح الجماعة الاجتماعية الواحدة "المصلحة للجميع" أى المصلحة للرخاء الجماعى.

وهنا يمكن أن نستشف أن العدالة الاجتماعية لا تتساوى مع التجديد والتأثير، ولكنها مرتبطة بهما ارتباطاً وثيقاً. فالتجديد وعمليات التحديث، والاقتصادية منها على وجه الخصوص، تضمن العدالة الاجتماعية. وذلك بأن تبلغ بالكعكة التى يمكن تقسيمها حددها الأقصى. وبذلك يجب أن تتراجع قيم العدالة الأخرى إذا جاءت على حساب عدالة الإنتاج. وعلى العكس من ذلك، تعتمد عدالة الفرص على اشتراط تساوى ظروف البداية.

وهنا يدور النقاش فى المقام الأول حول تمكين المواطنين من الإنجاز. ولا تعد مساحات حركة الدخل المناسبة الشرط الوحيد لذلك، بل أيضا المكانة فى الحياة المهنية، والمشاركة الثقافية، والسياسية، وأخيرا وليس آخرا، كثافة وتعدد أشكال الاتصالات الاجتماعية.

فتنفيذ عدالة الفرص يحتاج إلى "دولة الاستثمار الاجتماعى" التى تعتمد على الموارد البشرية، والتى تمنح المواطنين الأدوات اللازمة، لكي يشكلوا أوضاعهم المعيشية الخاصة بهم حسب احتياجاتهم، وهذا يعنى أن النقل الأكبر للنشاطات السياسية الاجتماعية يجب أن ينتقل من سياسة تقديم الخدمات: فالبنية التحتية للمجتمع، والتعليم، وتشجيع الطبقات المبدعة، ما هى إلا أدوات لتفعيل رأس المال البشرى للمجتمع. وتقع الدول الأوروبية ذات التوجه العالمى (وخاصة الجمهورية الاتحادية) فى هذا المضمار فى ترتيب متأخر على المستوى الدولى. وهناك مصطلح آخر هو العدالة الدائمة، التى تسلط الضوء على المخاطر التى سوف تواجه الأجيال القادمة. فالعدالة هى إذا قضية المساواة على المدى الطويل، ومن ثم فهى تلزمنا بأن نقتصد فى التعامل مع الموارد البيئية والاقتصادية لمجتمع ما، أو تطوير فى المقدمة، هنا، كما فى عدالة الإنتاج مصطلحات مثل التأثير والإبداع. وكذلك فيما يختص بعدالة الإنتاج، تأتى هنا مصطلحات مثل التأثير والإبداع فى الصدارة. أى أن

المطلوب هو طرق توزيع يمكنها أن تضمن أن الأجيال القادمة تمتلك من الوسائل ما تصحح به عدم المساواة الاجتماعية بدلاً من أن تضطر إلى دفع ديون الاتحاد التضامني للأجيال السابقة، ومثلما يحدث في عدالة الفرص لا تقتصر العدالة هنا على الحاضر، بل إنها تتضمن مكونات احتياطية ومستثمرة.

ويجب على أي حال أن نعيد تعريف العدالة، ونوقظ الحماس لها، وللمساواة بين قطاعات عريضة من المجتمع، وذلك فيما يختص بالمشروع المستقبلي لدولة الرفاهية على وجه التحديد، والتي تتمتع بالإجماع عليها، وذلك لخلق الوعي في مناخ سياسي اجتماعي متغير، ولإطلاق الدوافع والمشروعية المناسبة. وهو الأمر الذي ينطبق أيضا على عدالة تحمل الأعباء، والتي تفهم حتى الآن على أنها المطالبة بأن تزداد الأعباء على القادرين على الدفع، أي: الطبقات العليا. وهو ما يناقش حاليًا في ارتباطه بتحميل القوى العاملة من الشعب ما لا يطيقون، لأن تصاعد قيمة التكاليف المرتبطة بالمرتببات، والتي تتماشى مع تفكيك نظام التأمين الاجتماعي والمطالبة المتزايدة به، لا يؤثر فقط على قدرة المؤسسات على الإنجاز الاقتصادي، بل يتعداه إلى القدرة الشرائية، ومساحة التحرك المتاحة للرعاية الذاتية لدى العاملين.

ويسرى هذا بقوة تثبت كلما تقلصت دائرة العاملين عن طريق ارتفاع معدلات البطالة، وتآكل علاقات العمل الطبيعية. وفي هذا المجال ينبغي أن نفكر في توسيع قاعدة تمويل التأمين الاجتماعي، بالإضافة إلى ذلك فقد أن الأوان أن يفتح سوق العمل الألماني تدريجيًا على مجالات عمل جديدة، لأنه بذلك سنتمكن من تدعيم قاعدة العوامل الضامنة للدولة الاجتماعية.

ومن أجل أن تنجح سياسة حديثة للحكومة يجب استخلاص هذه الأفكار المثمرة من مناقشة عمليات الإبداع والتوجيه والإفادة منها. كذلك يجب على الديمقراطية الألمانية بالذات، بل أكثر من ذلك يجب على النقابات، أن تتخلى عن بعض نماذج العدالة والوفرة المركزية المحببة إليها.

"يجب ألا يتوقع المرء كل شيء من الدولة، بل ينبغي أن تتناقص التوقعات منها، هذه هي الرسالة الجديدة. يمكن، بل يجب، أن يتحمل المجتمع والفرد مسؤوليات أكثر عن نفسه، أي أنه يجب أن يدفع من جيبه الخاص أكثر وأكثر، فاستقرار الجماعة التضامنية يكمن في تحولها إلى جماعة إنجازات، فلم يعد في الإمكان تمويل اشتراكية الطبقة الوسطى. يجب أن يصبح للخدمة مقابل مرة أخرى، يجب أن تتوافق عوامل الجذب مرة أخرى، فالحقوق تتطلب أداء الواجبات أولاً، لقد انتهت خدمة الدولة كهيئة تأمين شامل متكامل".

(شتريك 2000، ص 29 وقارن أيضا بوده 2003 وديتلينج 2003 وهاينتسه 2002 - وكذلك الإسهامات لدى مؤسسة فريدريش إيبيرت 2004 - Streeck 2000:29-vgl.auch Bude 2003, Dettling 2003,Heinze 2002-Sowie die Beiträge in Friedrich- Ebert Stiftung 2004).

فمشروع "الدولة المفعلة" يتراجع عن كل من التصورات المالية لدولة الحد الأقصى التي تهدف إلى زيادة رفاهية المجتمع من خلال "زيادة تدخل الدولة"، وكذلك يتراجع عن تصورات الليبرالية الحديثة في حدودها الدنيا، التي تهدف إلى تحقيق مبدأ "الحد من تدخل الدولة". فالهدف البديل هو دولة أعيد تشكيلها، وأعيد تخطيط أهدافها. ولب الموضوع هو زيادة العدالة والتأثير والرخاء المجتمعي، وذلك بإعادة تقسيم المسؤوليات بين آليات السوق، والدولة، والمجتمع المدني. ذلك الذي يقوم على قناعة أن الدافعية والاستعداد للتفاعل من أجل مساعدة الذات والدعم المتضامن، موجود حقاً، حتى في دول الرفاهية "الغنية" بأشكال متعددة. (وخاصة في الطبقة الوسطى العريضة) ولكنه يحتاج إلى تفعيل. وتمتاز إستراتيجيات السياسة المفعلة أنها وتحت شعار "شجع واطلب" تحقق نوعاً جديداً من التوازن بين حقوق وواجبات الناشطين المجتمعين. وبهذا المعنى، فإن مبدأ "التشجيع" يهدف إلى هدم التخوفات من العمل الذاتي في المجتمع والإنتاج المشترك، وكذلك خلق أجواء عامة مشجعة للمبادرات المجتمعية والتأمين الفردي.

ويندرج تحت "اطلب" في مفهوم المجتمع المدني كذلك، أن تتضح للمواطنين مسؤوليتهم الخاصة عن المجموع، وأن تطلب منهم سياسة الدولة أن يتفاعل الفرد مع المجموع. فالدولة المفعلة ليست فقط برنامجاً منغلقة على نفسه بل أكثر من ذلك هي قاعدة ذات مشروع سياسي، تناقش وتجرب تحت مظلتها العديد من الإجراءات السياسية المختلفة.

4 - متطلبات جديدة تخص وضعية دولة الرفاهية من أجل توازن خلق بين المجتمع المدني والدولة وآليات السوق:

حتى مع نجاح عصر شرودر إلى الآن في مجالات سياسية عدة، في خلق بداية للإصلاح البنويوي - الضروري - فقد ظهر أنه لا يمكن كبت المشاكل البنويوية والتحديات التي تواجه نموذج الدولة الاجتماعية الألماني، ولا يمكن كذلك العودة إلى نظام التأمينات القديمة. وعلى كل حال في كثير من أنواع الخطاب السياسي جرى التقليل من شأن تلك المواقف التي تعول على الكبت، والنظر إليها على أنها باعثة على الحيرة، وذلك لكي لا يجرى الطعن في الروتين المنفق عليه والمحدد بدقة. هذه المواقف تتجمل وتكبت المشاكل إلى حد كبير، كما أنها تهدد كل مناحي دولتنا ذات التأمينات الاجتماعية، ذلك أنه لم يتم بعد البدء في إصلاح البنية الضرورية، وبالتالي يجب أن تتخذ إجراءات أشد في المستقبل. يتضح ذلك على سبيل المثال فيما يختص بالمعاشات، وأزمة فرص العمل، أو لدى دراسة تقليص الديون أيضاً، وهو ما يتضح كذلك من خلال المقارنة بالدول الأخرى (قارن هاينتسه وآخرون 1999 وكاوفمان 2002 وشميد 2003 وشميد 2002 - Heinze (etal. 1999, Kaufmann 2002/2003 u. Schmied 2002).

إن من يبدأ بتنظيم التحول مبكراً سوف يبقى على نظم ضمان الدولة الاجتماعية! ووجهة النظر هذه بالتحديد ليست في الأذهان لا لدى أفراد الشعب،

ولا لدى معظم أفراد الصفوة السياسية في الأحزاب والاتحادات ، فالناس تسترسل في سيناريوهات التجميل وتتردد في الأخذ بناصية المشاكل.

ومن المعروف منذ زمن طويل أن الآليات الدفاعية لسياسة سوق العمل، التي تم اتخاذها منذ عقود (بما فيها البيروقراطية الكلاسيكية المعقدة التي تدير أمور البطالة، وليست لديها القدرة على تقليص حجمها بشكل ملحوظ، وتطبيق إصلاحات بنيوية في سوق العمل لتنظيم التحول في ألمانيا من المجتمع الصناعي إلى مجتمع تقديم الخدمات على نحو فعال).

إن نظام العمل الألماني يحتاج إلى إصلاحات مؤسسية شاملة، لكي يرتفع مستوى العمل بشكل عام، وليتم التغلب على تقسيم سوق العمل لصالح مجموعة أشخاص محددين.

يجب أن يكون هدفنا هو قدر أكبر من الصراحة والقدرة على التواؤم، لكي نستطيع أن نقوم برد الفعل المناسب نحو الآليات الاقتصادية والعلمية والفنية الجديدة، ولكي نستفيد من إمكانيات العمل في مجتمع العلم وتقديم الخدمات الناشئة. في هذه الحالة فقط يمكن للنمو الاقتصادي أن يؤدي إلى زيادة فرص العمل على نحو مطرد. وإذا تم وضع نظام لخلق فرص العمل يتسم بالشفافية، فلا بد من الربط بين قدر عال من المرونة وتشكيل الضمانات الاجتماعية والقانونية، التي تشجع على خلق فرص العمل. وقد صغنا هذه المطالب في كتابات عديدة في عام 1999 (قارن هانتسه / شتريك 2003/2000 _ 2003/2000 vgl. Heinze/Streeck). وتم تقديمها أيضًا للحكومة الاتحادية في كتاب مرجعي شامل في إطار "الاتحاد من أجل العمل" عام 2002 (قارن أيشيورست وآخرون 2002 وكذلك شميد a 2002 vgl.- Eichhorst et al 2002 sowie Schmid 2002).

ومن الأمور المهمة جدًا، والتي بإمكاننا أن نتعلمها من الدول الإسكندنافية (مثل الدنمارك) - أن نراعي في الإصلاحات الناشئة في سوق العمل القدرة على

التفاعل بين التغيرات في عديد من المجالات السياسية، بتبني مفهوم التعضيد المتبادل لفوائد سياسات التشغيل.

ولا يمكن تحقيق أقصى طاقات الإصلاح في مجال سياسي، ما دون أن يتوافق مع الإصلاحات في المجالات الأخرى. فسياسة الإصلاح من أجل إتاحة فرص عمل أكثر، تحتاج إلى أساليب منسقة في مجالات سياسية عديدة تستغل وتراعى التأثير المتبادل بين المجالات السياسية كل على حدة. وهكذا تقع خلف التحول السكاني في ألمانيا مشكلة نظام التأمين الاجتماعي الألماني (كنموذج يركز على المكاسب من وراء العمل) التي تتمثل في الاستغلال المحدود لقدرات قوى العمل لدى الأكبر سناً. ويتضح ذلك من خلال الإجراءات التي قدمت على مدى سنوات طويلة في قانون التأمين ضد البطالة، وقانون المعاشات من أجل الخروج إلى المعاش المبكر أي باختصار الخروج المبكر من الحياة العملية. وتظهر المقارنات الدولية أن مستوى تشغيل هذه الفئة يكاد يكون في كل دول العالم أعلى من ألمانيا، وتتطلب النسبة العالية لتشغيل القوى العاملة الأكبر سناً على كل حال أن يتم الحد من إجراءات المعاش المبكر، والإبقاء على رأس المال البشري للعاملين أثناء الحياة العملية، وأن يتم التوافق مع المتطلبات الجديدة.

ومن خلال المناقشات الحادة حول مدد أوقات العمل، يتجلى بوضوح صعوبة تهيئة الدولة الاجتماعية للمستقبل والحفاظ على بناها الأساسية. فكل فئة من فئات المجتمع تدافع بشراسة عن المزايا الاجتماعية التي حصلت عليها يوماً ما، وتعتبر أن كل ما يمس هذه المميزات ليس من العدل في شيء.

وتشير هذه الصيحات المنطلقة بسرعة والمطالبة بالعدالة، إلى الصعوبة التي تواجه كل سياسة إصلاحية، وخاصة إذا كانت الإصلاحات التي تتحول إلى مواقف ربح لكل طبقات المجتمع، لم تعد ممكنة. ولذا يجب أن يسرى على السياسة أنه : يجب أن نراعى الإنصاف في توزيع العدالة الاجتماعية" (قارن راولس 1998 - vgl.Rawls 1998). وذلك حتى نحظى بالإجماع المجتمعي. ويبقى سؤال: هل

تمثل كل فئات المجتمع الهامة في عمليات التفاوض بشكل مناسب؟ ألم يكن للفئات الميمشة سابقاً تجمع؟ ألا يبدو أنه قد تم توسيع دائرة غير الممثلين لتشمل فئات من الطبقة الوسطى؟

ومن الواضح أن مؤسسات المصالح الكلاسيكية (الأحزاب والاتحادات) باتت تمثل جماعة من العملاء، تتضاءل شيئاً فشيئاً. فنحن نحتاج هنا إلى أطياف متعددة من ممثلي مصالح المجتمع المدني. وبالإضافة إلى ذلك يجب أن يتسم التحقيق الملموس للعدالة الاجتماعية بالشفافية والقدرة على تفهمه. إذ يجري إشعار دولتنا الاجتماعية بأنها لا تحقق العدالة الاجتماعية ليس لأنها تخلق حالة من عدم المساواة المقبولة، ولكن لأن أدغال قواعدها لا يستوعبها المتخصص فضلاً عن المواطن العادي. إن التصور عن العدالة الذي تم تطويره خلال السنوات القليلة الماضية يمكن أن يسهم في تحقيق العدالة على المستوى النظري للعدل في الدولة الاجتماعية، ولكنه لا يستطيع أن يحشد خلفه ما هو مطلوب لدفعه من أجل الإبقاء عليه وتثبيت دعائمه، لأنه لا يستطيع - إلا بصعوبة - تحديد نطاقه في تحمل أعباء التضامن، تحديداً منطقيًا، بسبب تطلعه نحو العالمية. وثانيًا لأنه، ولنفس السبب الأول، ليس لديه المكونات العاطفية القوية لحشد الاستعداد للتضامن. فكيف، ومن أين يحصل على الدعم اللازم للضمانات في الدولة الاجتماعية، والذي يتجاوز مجرد القبول بها؟ وبصراحة فإن الاستعداد للتضامن من قبل قطاعات عريضة من الشعب، كان ملزمًا وسيظل كذلك، ولا يمكن الاستعاضة عنه بأي تصورات عن العدالة أو إحلالها محله. وقد ازدادت حدة تناول هذه القضية، منذ أن فقد الممثلان التقليديان لحشد التضامن - الأمة والطبقة - ثقليهما السياسي. وكذلك فقد ذابت تدريجيًا في العقود الأخيرة طبقات ذات قيم اجتماعية عقائدية، كانت فكرة التضامن بالنسبة لهما، بمثابة الباعث للحركة ومجالها، وذلك نتيجة للحراك الاجتماعي والإقليمي".

(مونكلر 2001 ، 43 قارن أيضا الإسهامات في هايننسه / أولك 2001
Münkler 2001:43, vgl. auch die Beiträge in Heinze / 2001 و بوتنام
(Oik 2001 u. Putnam 2001).

إن العدالة والتضامن في رأيي وجهان لعملة واحدة. فالعدالة هي المبدأ التنظيمي الاجتماعي لمجتمع ما، وتختص بتشكيل المؤسسات التي يقع على عاتقها توزيع الفرص في الحياة. أما التضامن، على نقيض ذلك، فهو ظاهرة حياتية، أي أنه الإحساس بالترابط الإنساني في الجماعة. ويتضمن في لبه الحق في الاعتماد على الآخرين والاستعداد للتعاون. التضامن هو القاعدة الحياتية للعدالة، ويحتاج للخبرة المباشرة والإدراك الحسي. والقطاعات التي تستطيع إيصال ذلك الإحساس هي منظمات المجتمع المدني، خاصة، وذلك بالطبع إلى جانب العائلة وشبكات التلاقات غير الرسمية. إن أحد واجبات الدولة الاجتماعية يتمثل لذلك في تشجيع إسهامات المواطنين والاعتماد على الذات وشبكات العلاقات غير الرسمية، وبالطبع أيضا دعم العائلة بكل مظاهر وجودها المتعددة.

وعلى كل حال فإن التضامن يقع تحت طائلة عمليات تحول عميقة ويعانى من أزمة، فقد فُقدت - حتى هنا - نقاط علاقاته وارتباطاته الاجتماعية. ولذلك فإن التضامن التقليدي للعمال يعانى أزمة لأن الكثيرين يرون بوضوح أنه ليس هناك من يدعون "العاملين"، ولكن هناك نمو للمتغيرات ومصالح واضحة مختلفة عن بعضها البعض.

5- خاتمة:

لقد عرفت الأفكار النظرية حول المجتمع المدني طريقا إلى ساحات اتخاذ القرار السياسى، وذلك إذا تمسكنا بالبيانات الرسمية للحكومة الاتحادية. ولكن من انصعب في ألمانيا الآن، كما كان في السابق، إيجاد ترابط فعال بين توصيف

المواقف ذات الصيغة التثويرية فى المجتمع وبين حلول المشكلات السياسية الملموسة. وفى أحيان قليلة فقط يمكننا الحديث عن منظرى المشاكل، وواضعى الحلول لها.

وبالتزامن مع عدم تجانس الجمهورية الاتحادية فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية، لم تصبح مشاكل التواصل بين وسائل الإعلام والعلم والسياسة أكثر بساطة. وعلى كل حال فقد احتل الخبراء العلميون مكانة مهمة فى عملية إصلاح الدولة الاجتماعية (وذلك من خلال اللجان العلمية المختلفة). ونتيجة للنشاطات المختلفة فى "موقع البناء" للدولة الاجتماعية فقد انفتح المجال أمام تقديم المشورة السياسية بشكل علمى. ولكن تعدد لجان الخبراء وندرة الإبداع السياسى فى نفس الوقت، يشيران إلى خطورة أن تفقد تلك الإستراتيجية السياسية القوة الموجهة لها. أما العلوم الاجتماعية التى تحل المشاكل لصالح الجماعة، فى تعانى من أزمات فى ألمانيا حاليًا، وذلك لأن معظم الناشطين فى الأحزاب على ما يبدو لا يريدون أن يحلوا إلا مشاكل تخص المحافظة على قاعدة نفوذهم (قارن أيضًا ماينتس / شترريك 2003 – 2003 vgl. auch Mayntz / Streeck 2003).

مجالات التطور التقليدية تتغير ببطء إذن حيث زادت سرعة الإصلاح فى ألمانيا بشكل متواضع رغم تغير الحكومة، ولقد أظهرت نتائج الانتخابات فى الأشهر الأخيرة للحزب الديمقراطى الاجتماعى (بمعنى آخر منذ بداية 2002) صعوبة إصلاح الدولة الاجتماعية الألمانية الكلاسيكية بكل ميزاتها المؤسسية وتشابكاتها.

إن تركيز كثير من الناشطين المؤثرين على منطق التنظيم الخاص بكل منهم، والذى يكون انتقائيًا بشكل كبير، ليهو المسئول عن امتصاص قدرات رأس المال الاجتماعى والميل إلى الركود السياسى والتخوفات لدى المواطنين. وتتمثل المؤشرات الميدانية على ذلك فى، التراجع الكثيف لأعداد أعضاء المؤسسات السياسية الكبرى (مثل الأحزاب أو النقابات أو الاتحادات)، وكذلك عدم المشاركة

المتزايد في الانتخابات. وبالتحديد لأن الثقة قيمة عالية جدًا في توجيه التحول الاجتماعي، ولأنه من الملحوظ ظهور شروخ ومظاهر اغتراب تجاه المؤسسات المركزية للحياة الاقتصادية والسياسية، فيجب إذن أن يتم إعادة التوجيه حتى في مصلحة الناشطين المستقرين. وعلى كل حال يكاد لا يوجد لذلك حتى الآن ما يضرب به المثل، وفي مقابل ذلك، هناك في العديد من المنظمات، شرح بين "الأصالة" من ناحية و"المعاصرة" من ناحية أخرى.

وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن يضع في الحسبان المصالح الخاصة للناشطين السياسيين والاجتماعيين، والتي تمتد من مؤسسات الدولة عبر الاتحادات حتى المنظمات المهنية، وهي تلك التي - حسب كل الخبرات السابقة - تقف حجر عثرة أمام عمليات تغيير البنى.

"إن المؤسسات الاجتماعية في الدولة متناقلة ومتشبثة بمواقعها. ويسرى ذلك على وجه الخصوص على نظم المعاشات لدولة الرفاهية العالمية. ولكن أيضا يجب ألا يساء تفسير اتباع تلك الحركات الإصلاحية الظاهر، لطريق ما، على أنه تحديد للبنية يجعل من إعادة التوجيه تلك مسألة مستحيلة. لأنه، على المدى المتوسط، يجب على الفكر المؤسسي للدولة الاجتماعية التي تُفعل، وتتجه بشكل أكبر نحو العالمية، وذات التمويل الموجه، أن تدعم هذا التحديد بشكل أكبر مما يسمح به الفكر المعياري والاقتصادي، والسياسي للمؤسسات الأنجلوساكسونية الانتقائية، والتي تختبر مدى فقر المواطن، وكذلك مؤسسات التأمين التي تحافظ على الأوضاع في رأسمالية الرفاهية العالمية" (ميركل 2001 ص 19 - قارن أيضا إسهامات في شتاينماير / ماخينج 2004 / Merkel 2001:19 und vgl. auch 2004 (die Beiträge in Steinmeier / Maching 2004).

ولذا يجب أن نقر بأن: مشاكل وتحديات دولة الرفاهية الألمانية يمكن حلها، ولكن يجب أن تبعد السياسات الحكومية إصلاحاتها عن تأثير مصالح الأحزاب

الاجتماعية، وأن تحقق إستراتيجية مؤثرة لحشد الإجماع، ولتفعيل ناشطى المجتمع
المدنى لى تحقق النجاح أخيراً، بعد فترة من الدعوة إلى الإصلاح.

Beck, U. (Hg.) (2000): Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. Frankfurt.

Bude, H. (2003): Koloss auf tönernen Füßen, in: Berliner Republik H. 5/03, S. 23ff.

Detting, W. (2003): Die Debatte hat begonnen, in: Berliner Republik H. 5/03, S. 27ff.

Egle, C./Ostheim, T./Zohlnhöfer, R. (Hg.) (2003): Das rot-grüne Projekt, Wiesbaden.

Eichhorst, W./Profit, S./Thode, E. et al (2001): Benchmarking Deutschland: Arbeitsmarkt und Beschäftigung, Berlin/Heidelberg.

Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.) (2004): Die neue SPD. Bonn.

Giddens, A. (1999): Der dritte Weg, Frankfurt

Giddens, A. (2001): Die Frage der sozialen Ungleichheit, Frankfurt.

Gohr, A./Seeleib-Kaiser, M. (Hg.) (2003): Sozial – uns Wirtschaftspolitik unter Rot-Grün, Wiesbaden.

Heinze, R.G. (1998): Die blockierte Gesellschaft, Wiesbaden.

Heinze, R.G. (2002): Die Berliner Räterepublik. Viel Rat – wenig Tat? Wiesbaden.

Heinze, R.G./Olk, T. (Hg.) (2001): Bürgerengagement in Deutschland. Bestandaufnahme und Perspektiven, Opladen.

Heinze, R.G./Streeck, W. (2000): Institutionelle Modernisierung und Öffnung des Arbeitsmarktes: Für eine neue Beschäftigungspolitik, in: J. Kocka/ C. Offe (Hg.), Geschichte und Zukunft der Arbeit, Frankfurt/New York, S. 234ff.

Heinze, R.G./Streeck, W. (2003): Optionen für den Einstieg in den Arbeitsmarkt oder: Ein Lehrstück für einen gescheiterten Politikwechsel. Vierteljahreshefte für Wirtschaftsforschung H. 1, S. 25ff.

Heinze, R.G./Schmid, J./Strünck, C. (1999): Vom Wohlfahrtsstaat zum Wettbewerbsstaat. Opladen.

Jann, W./Schmid, G. (Hg.) (2004): Eins zu eins? Eine Zwischenbilanz der Hartz-Reformen am Arbeitsmarkt, Berlin.

Kaufmann, F. X. (1997): Herausforderungen des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt.

Kaufmann, F. X. (2003): Varianten des Wohlfahrtsstaats, Frankfurt.

Mayntz, R./Streeck, W. (Hg.) (2003): Die Reformierbarkeit der Demokratie, Frankfurt/New York.

Mayntz, R./Streeck, W. (2003): Die Reformierbarkeit der Demokratie: Innovationen und Blockaden, in: dies. (Hg.), a.a.O., S.9ff.

Putnam, R. D. (Hg.) (2001): Gesellschaft und Gemeinsinn, Gütersloh.

Rasche, J. (2001): Die Zukunft der Volksparteien erklärt sich aus ihrer Vergangenheit, in: M. Machnig/H.-P. Bartels (Hg.), Der rasende Tanker, Göttingen, S. 14ff.

Rawls, J. (1998): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt.

Schmid, J. (2002): Wohlfahrtsstaaten im Vergleich, 2. Aufl. Opladen.

Schmid, G. (2002a): Wege in eine neue Vollbeschäftigung, Frankfurt/New York.

Steingart, G. (2004): Deutschland. Der Abstieg eines Superstars. München.

Steinmeier, F.-W. (2001): Konsens und Führung, in: F. Müntefering/M. Machnig (Hg.), Sicherheit im Wandel, Berlin, S. 263ff.

Steinmeier, F.-W./ Machnig, M. (Hg.) (2004): Made in Germany 21, Hamburg.

Streeck, W. (2000): Die Bürgergesellschaft als Lernzielkatalog, in: Die Mitbestimmung, H. 6, S. 28ff.

Strünck, C. (2003): Mit Sicherheit flexibel? Chancen und Risiken neuer Beschäftigungsverhältnisse, Bonn.

المجتمع المدني والإشكاليات الاجتماعية

آدريان راينسرت

أولاً: ما المجتمع المدني؟

أضحى مصطلح المجتمع المدني بمثابة اتفاق الأضداد (*Coincidentia*) أو القاسم المشترك بين جميع الاتجاهات السياسية المتباينة. وسواء كان ذلك الاتجاه هو الليبرالية الجديدة أو مذهب الجماعة أو التضامن الجماعي ، وسواء أكان يسارياً أو يمينياً، فإننا جميعاً نأمل في وجود مجتمع مدني فعال، بغض النظر عن اتجاهاتنا الفكرية أو توجهاتنا الانتخابية. وإن كان يتوارى خلف هذا المصطلح معانٍ ومضامين كاملة الاختلاف.

ويعود تاريخ أول إصدار عن "المجتمع المدني" إلى عام 1767، وكان من تأليف القسيس الإسكتلندي والفيلسوف الأخلاقي آدم فيرجسون، وهو: "مقالة عن تاريخ المجتمع المدني" (*Essay on the History of Civil Society*) يتحدث عن المجتمع المدني بصفته اتجاهاً فكرياً منشوداً ينبغي أن يتخلل المجتمع، وأن يتوغل في جميع جوانبه.

بعد ذلك بنحو ثلاثة أرباع القرن كان أليكس دي توكفيل (*Alexis de Tocqueville*) أول من أشار في كتابه الشهير "عن الديمقراطية في أمريكا" إلى أهمية التداخليات الحرة لترابط المجتمع وتطور الديمقراطية.

أما القيمة الكبيرة التي يحظى بها مصطلح المجتمع المدني اليوم، فتعود إلى حركات التحرير والديمقراطية في أوروبا الشرقية منذ ميثاق عام 77. وأصبح المصطلح الرئيسي للمساعي المناهضة للديكتاتوريات، ولإنهاء الوصاية التي

تَمارسها الدول على الشعوب، والعمل على إيجاد مساحات جديدة من الحريات لمنظمات المجتمع الذاتية. ولقد كانت قصص النجاح التي حققتها الحركات الشعبية في دول أوروبا الشرقية، وخاصة في جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة، في نهاية الثمانينيات دليلاً واضحاً على ما يمكن أن يحققه العمل المجتمعي والجمعيات المدنية من إنجاز ونجاح سياسي.

وعلى الرغم من أن الظروف التي كانت تحيط بانطلاق الحركات في ذلك الوقت كانت مختلفة تماماً، كما أنه لا يمكن نقل تلك التجارب التي مرت بها دول أوروبا الشرقية مباشرة إلى دول أخرى - فقد كان إعادة اكتشاف هذا المصطلح مصدر إلهام للخطابات الاجتماعية والخطابات السياسية الاجتماعية في الدول الغربية. وقد ارتبط بهذا المصطلح مضمونان مختلفان عن بعضهما تمام الاختلاف (قارن دوبييل 2001 Dubiel).

الرؤية المستقبلية والحاضر

ويعبر مصطلح المجتمع المدني من ناحية عن الرؤية المستقبلية، لمجتمع فعال يشارك جزء كبير من مواطنيه في الحياة السياسية ويشترك في تحمل المسؤولية، ويمارس عملية التضامن.

ويشبه هذا التعريف كثيراً من أفكار النزعة التضامنية (مذهب الجماعية Communitarism) الذي نشأ بوجه خاص في الولايات المتحدة الأمريكية، ويرى حدوث خلل في التوازن بين الحقوق الفردية والالتزامات الاجتماعية، وضرورة قيام المواطنين والمواطنات بتطوير قدر أكبر من روح الجماعة وتحمل قدر أكبر من المسؤولية تجاه المجتمع.

ومن ناحية أخرى يستخدم مصطلح المجتمع المدني في ألمانيا على وجه الخصوص كمصطلح جامع لكل الأنشطة الاجتماعية. ونجد لهذا الاستخدام اللغوي علاقة وثيقة بمصطلحات، مثل: المواطنة الفعالة، والمنظمات غير الحكومية أو المنظمات غير الربحية، وفي بعض الأحيان مع مصطلح القطاع الثالث.

ويمكن الجمع والتوفيق بين كلا التفسيرين لهذا المصطلح - أي "الرؤية المستقبلية"، وكذلك "القيام على التجربة"، إذا ما ثبت وجود المجتمع المدني، بالفعل من ناحية، ووجود أمل في انتشار رؤية مستقبلية له تعمل على تعظيمه وتقوية دوره في المستقبل من ناحية أخرى. وهذان التصوران يشيران - وهنا تكتمل الدائرة وتصل لأصولها عند فيرجسون - إلى أن المجتمع المدني يركز على وجهات نظر أساسية، يمكن التعبير عنها بمصطلحات "روح الجماعة public spirit" و "الجرأة الأدبية" و "التضامن".

تعريف

ويمكن فهم المجتمع المدني عند أخذ المعاني الثلاثة المذكورة في الاعتبار - الرؤية المستقبلية، الواقع، الاتجاه الفكري - فيما يلي بأنه أحد أوجه التنظيم الذاتي المجتمعي، أو بمعنى أدق بأنه التنظيم الذاتي الديمقراطي المجتمعي مستقلاً عن الدولة وخارج نطاق السوق (قارن www.buergergesellschaft.de).

وإضافة صفة "ديمقراطية" أمر ضروري لوجود قوالب وأشكال من التنظيم الذاتي البعيدة كل البعد عن الديمقراطية. ويندرج تحتيًا كل أنواع العنصرية والتطرف والتمييز والاستعداد لاستخدام العنف والإجرام. ومن لا يعترف بالحقوق الأساسية للإنسان والمواطنين لا يعتبر جزءًا من المجتمع المدني.

وتعبير "مجتمعي" يعني أنها ليست أنشطة شخصية بل عمل والتزام عام، بتعبير آخر: دعوات الجيران لحضور حفلات عيد الميلاد، وإن كانت تعبر عن الحب والمودة، لا تمت بأي صلة لمصطلح المجتمع المدني، في حين أن تنظيم

أنشطة تقديم الدعم للجيران في الحي السكنى أو إعداد حفل بالشارع مرتبط كل الارتباط بهذا المصطلح.

كذلك فإن الاهتمام بمراعاة شؤون العائلة أو رعاية الأقارب لا يندرج تحته. وهذا الفصل لا يعنى بالطبع التقليل من شأن قيمة الأسرة بالنسبة للمجتمع والديمقراطية، ولا التمييز من الأهمية العظيمة التى تمثلها شبكة العلاقات الشخصية بين الأفراد للعناية بالأقارب الذين يحتاجون للتمريض والرعاية. ولكنها تشير بالأحرى إلى أن الأسرة تدرج تحت نطاق الحياة الشخصية وليست العامة. أما المنظمات التى تعمل على رعاية مصالح الأسرة فى المجتمع فهى بالطبع جزء من المجتمع المدنى.

فالمجتمع المدنى ليس حالة معينة أو مجموعة يمكن فصلها عن الآخرين ، بقدر ما هو عملية متواصلة. ويعتمد المجتمع المدنى على مواقف أساسية يمكن التعبير عنها بمصطلحات "روح الجماعة"، و"الجرأة الأدبية"، و"التضامن".

تقديرات متباينة لتطور المجتمع المدنى:

يجب التعامل بكثير من الحذر مع التصريحات العامة حول تطور المجتمع المدنى. ولا يمكن الأخذ بشكل أساسى فى الوصول إلى الاستنتاجات الخاصة بالسلوك الفعلى على الأساليب التى تعتمد فى بياناتها على استطلاعات الرأي، بل يبدو أنه أمر متعلق بتزامن لتطورات مختلفة.

• اختلافات جنسية وإقليمية:

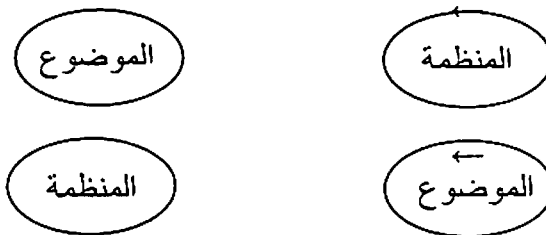
هناك اتفاق عام على وجود اختلافات فى نمط العمل الاجتماعى بين النساء والرجال. فبينما ما زال " العمل الشرفى السياسى"، مثل: مجالس إدارة الجمعيات والعمل بها، حكراً على الرجال، تقوم النساء حتى اليوم بأغلب الأعمال التى تستغرق وقتاً طويلاً مثل أعمال التمريض والرعاية (قارن دوشيلابت 2000

(Duscheleit)، بالإضافة إلى وجود اختلافات إقليمية كبيرة، خاصة بين المدن الكبرى من ناحية، والتجمعات الصغيرة أو المناطق الريفية من ناحية أخرى.

• العمل الاجتماعي يتميز ويتخصص

يضاف إلى هذه الفروق " التقليدية " متغيرات جديدة، واتجاهات للتمييز، التي من شأنها أن تعطي صورة عظيمة التباين والتفاوت. لذا تشكو كثير من المنظمات والجمعيات العريقة من تراجع أنشطتها أو إعداد أعضائها أو النقص في الكوادر الشابة، وخاصة في حالة قبول التزامات دائمة. ومن اللافت للنظر هنا أن العناصر التي تبدو - عند التأمل الظاهري لها - مؤيدة وداعمة للعمل الاجتماعي مثل ارتفاع مستوى الثقافة، وعامل التوفر الأكبر للوقت، كان يجب أن تؤدي إلى تأثير عكسي تماما. لكن على الجانب الآخر نرى بوضوح تزايد أنشطة العمل المدني في مختلف نواحي المجتمع. ويعتبر نطاق الصحة والبيئة من الأمثلة الواضحة على ذلك حيث توجد اليوم المجموعات المنتشرة انتشارا واسعا، والتي تعمل بنشاط بالغ، نجد لها تجمعات في كل مكان وفي جميع أنحاء البلاد وخاصة بالنسبة لعدد كبير من الموضوعات التي يجهلها الكثيرون. وهذا التطور أخذ في التزايد.

مداخل العمل المدني:



•قوالب جديدة لأنشطة العمل المدني

وقد حدثت تغييرات جذرية الآن في أشكال وقوالب العمل التطوعي، حيث ظهرت إلى جانب الأعمال التقليدية في إطار الجمعيات والاتحادات الثابتة أشكال وقوالب جديدة للعمل الذاتي المنظم في شكل مبادرات المواطنين، ومجموعات الدعم الذاتي، ومنظمات دعم الضحايا أو غيرها من الأنظمة والشبكات الأخرى للمتعاطفين معهم. وكثيراً ما يكون التأثير الشخصي، أو التعرض للأزمات، أو الظلم، هي العوامل المباشرة المسببة لهذا العمل أو النشاط.

ومن السمات المميزة للعمل أو النشاط التطوعي:

(أ) التمييز حسب الموضوع: الشخص (سواء الرجل أو المرأة) لا يريد الارتباط بعمل عام وإنما بمشروع معين. كذلك الطبيعة المؤقتة للعمل: الشخص (الرجل أو المرأة) لا يضطر للالتزام بهذا الارتباط مدى الحياة، بل يستطيع إنهائه في أي وقت.

(ب) المجموعات ذات الأعداد المحدودة، التي تسمح على الجانب الأول بظهور الشعور الجماعي، وإن كانت تختلف عن المنظمات الكبرى، في أنها تمنح المشاركين بها الشعور بقيمة العمل الذي يقدمه كل شخص سواء كان رجلاً أو امرأة، وبالحاجة الماسة لشخصه، وبألفاظ أخرى: قدرة المرء على أن يكون مؤثراً.

•تزامن الدوافع المختلفة:

في نفس الوقت برزت إلى جانب الدوافع التقليدية للعمل المدني، مثل: "أداء الواجب"، و"المساعدة"، ودوافع جديدة، مثل: "الرغبة في العمل الخلاق"، و"تحقيق الذات". فالعمل التطوعي لا يعنى فقط أداء الواجب النابع من الحب للغير والإيثار، بل يهدف أيضاً إلى التعبير عن الاتجاهات والاهتمامات الشخصية. فالارتباط الشخصي واستقلالية العمل أصبحا من النقاط الهامة في مجال العمل هذا.

الاتجاه الجديد يسير قدماً:

وقد أثبتت الدراسة المعروفة باسم " دراسة جايسلنجن " (قارن وزارة العمل والصحة والنظام الاجتماعي بولاية بادن فورتمبرج، 1995) بوضوح، أن الدوافع الجديدة لا تحل محل الدوافع القديمة، بل إن مجموعات الدوافع المختلفة تتداخل بالتزامن. والأدلة المتعددة تشير إلى أن الاتجاه إلى الدوافع الجديدة سوف يستمر في تزايد، لشيوعتها وانتشارها في نفس الوقت، بدرجة أكبر بين أفراد الجيل القادم.

وقد كشفت دراسة شيل للشباب التي أجريت في عام 1997، أن استعداد الشباب للعمل الاجتماعي مازال كبيراً، لكن هؤلاء الشباب الذين يودون الاشتراك في هذا العمل، يرون أن الدوافع على غرار " لا بد أن أشارك في تقرير ما أقوم به"، و " أريد أن يستفيدوا من قدراتي الخاصة"، و " يجب تحقيق الهدف بأسلوب مناسب" - تمثل قيمة كبيرة وخاصة بالنسبة لهم. (رابطة عمل الشباب لشركة شيل ألمانيا، 1997). وبالإضافة إلى ذلك يسهل التنظيم حسب الموقف الراهن التكيف مع سرعة تغير الموضوعات وتعاقبها.

تدويل المجتمع المدني:

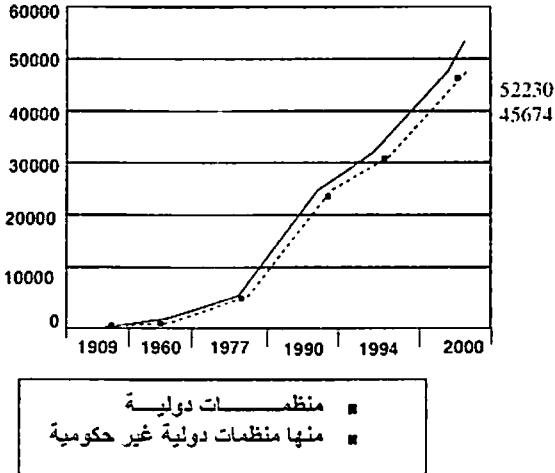
ويعد تدويل المجتمع المدني من التطورات البارزة والجديرة بالملاحظة في الأعوام الماضية. حيث قد بلغ عدد المنظمات الدولية المذكورة في الكتاب السنوي للمنظمات الدولية في عام 2000 اثنين وخمسين ألف ومائتين وثلاثين (52230) منظمة دولية على الأقل. وقد تضاعف هذا العدد خلال العقد الماضي، في حين كانت لا تتعدى 213 منظمة في أول إحصاء لها عام 1909. وتكتسب أي منظمة صفة "المنظمة الدولية" إن كانت لها فروع في ثلاث دول مختلفة على الأقل، وأن تكون مستقلة وتتمتع بطابع الاستمرارية.

وقد كانت هناك 6556 منظمة منيا ذات طابع رسمي دولي (منظمة دولية حكومية IGO). وهذا يعنى أنه عند خصم هذا العدد من إجمالى المنظمات تبقى 45674 منظمة غير حكومية دولية مسجلة (NGO) ، فضلا عن العدد الكبير من المنظمات غير المسجلة أو شبكات العمل غير الرسمية أو المرهونة بوضع معين.

ولا تعد هذه الأرقام وحدها مقياسا للتدويل المتزايد للمجتمع المدني ، بل تظهر فى الأنشطة الدولية المتعددة، والعمل التضامنى الواعى فى الحياة اليومية - كالعامل من أجل المضطهدين سياسياً، وعنصرياً، وعرقياً، وبسبب الجنس، والعمل من أجل حماية المناخ، ومن أجل نظام اقتصادى عالمى أكثر عدالة، وكذلك فى قيام المستيلكين بمقاطعة القائمين بانتهاك حقوق الإنسان وكذلك بكونهم ضد عمالة الأطفال، وتدمير البيئة إلخ. وقد أسهم الإنترنت بدور كبير فى تسهيل قيام هذه الشبكة والتواصل والاتصال بين أعضائها.

عدد المنظمات الدولية

طبقاً لاتحاد المنظمات الدولية (Union of International Associations, www.uis.org)



أوجه النقد:

إن تطور العمل في المجتمع المدني لا يعطى أى مبرر للتشاؤم العام (تحت شعار: "قديمًا كان كل شيء أفضل") وإن كان ذلك لا يمنع وجود بعض أوجه النقد، ومن الأمثلة على ذلك:

على الرغم من وجود عدد كبير من الناشطين في مجال العمل المدني فإن الدراسات الأكثر تفاهلاً تؤكد، أنه يقابلهم أعداد تفوقهم كثيراً من غير الناشطين في هذا المجال. فهناك أقلية من الناشطين بفاعلية وأعداد هائلة من غير الفاعلين. وبمقارنة الوقت الذى يقضيه المواطنون بمجتمعنا، فى الأنشطة الترفيهية الاستيلاكية، واستخدام وسائل الإعلام، هو وقت تغلب عليه التسلية واللهو وحب المغامرة، بالوقت الذى يمضونه فى العمل المجتمعى المدني سنجد أنه قليل جداً، وفى حالة تناقص دائم.

وإلى جانب العمل الاجتماعى " الرائع" الذى يحظى بتقدير الجميع من أجل المجتمع والصالح العام لا نستطيع أن ننكر انتشار الأنانية والاستئثار بالمصالح الخاصة. وكذلك وجود المبادرات الشبيبة والمنظمات المعروفة للحفاظ على الممتلكات أو طبقاً لمبدأ سانت فلوريان⁽¹⁾.

ويبدو أن هناك جوانب سلبية كثيرة خاصة فيما يتعلق بإرساء قاعدة الاتجاه الأساسى للمجتمع المدني فى الحياة اليومية. وقد توقع طبيب نفس الأطفال والشباب الشير: راينهارت ليمب "Reinhart Lempp" (1996) منذ عدة سنوات أن جمهورية ألمانيا الاتحادية فى طريقها لأن تصير "مجتمعا انطوائياً". ويشكو ليمب من تزايد "اللامبالاة غير المقصودة" وفقدان الشعور بمعنى التضامن فى حياتنا اليومية، ويبرهن على ذلك بالعديد من الأمثلة التى تدعو للتفكير والتأمل. فقد

⁽¹⁾ هو مبدأ نقل وإزاحة التبعيدات أو المخاطر الى الغير بدلاً من مواجهتها والعمل على إيجاد حل لها. (إضافة المترجم).

بدأنا نفقد القدرة على الشعور بمعاناة الآخرين والاضطلاع بمسئولياتنا تجاههم، إن لم يتخذ المجتمع تدابير وإستراتيجيات مضادة مناسبة.

وهناك الكثيرون ممن يستطيعون تأكيد هذه النتيجة اعتمادا على التجارب التي مروا بها وعاشوها بأنفسهم. ولا أريد أن أناقش في هذا الموضوع فكرة إن كان الشعب الألماني اليوم أكثر أنانية عن ذي قبل - فهذا أمر قابل للجدل إذا ما ألقينا نظرة على التاريخ الألماني الحديث - واما إذا كانت هناك عملية تجميل لصورة الماضي. وإن كنت أعتقد بوجود أطر اجتماعية عامة تؤثر سلبا على تطور معاني التضامن وروح المواطنة.

ثانياً: صعوبة التضامن أو الإشكاليات الاجتماعية

ولا ينبغي أن نعتبر أن السعي لتحقيق أقصى قدر من المنفعة الشخصية مُنافٍ لتحقيق المصلحة الاجتماعية في كل الأحوال فقد أثبتت ذلك تجارب الحياة اليومية التي سجلتها علمياً بحوث الإيثار وحب الغير وعلم نفس المساعدة، مدى التأثير الإيجابي للعمل من أجل الآخرين، مع الشعور بالارتياح وزيادة تقدير الفرد لذاته (قارن مثلاً هانت "Hunt" 1992، فوثنو "Wuthnow" 1991).

أربعة دوافع للعمل الجماعي:

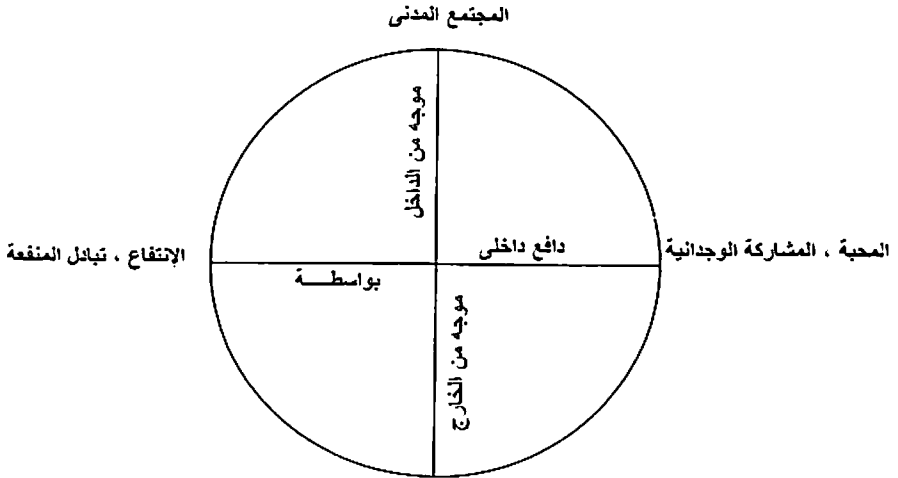
وهناك أيضا بلا شك بعض المواقف التي يكون فيها - ولو مؤقتاً - التعاقب المباشر للمنفعة الشخصية في حالة صراع مع مصالح الجماعة أو احتياجات الآخرين. كما توجد على الأقل أربعة دوافع هامة تجعل الأفراد يسلكون هذا السلوك الموجه للتضافر المجتمعي، وهي: (أ) المحبة والمشاركة الوجدانية، (ب) القواعد والمعايير، (ج) المعتقدات الأخلاقية والقيم، (د) النفعية ومبدأ تبادل المنفعة.

أ) المحبة والمشاركة الوجدانية:

إن أهم وأنبيل دافع هو الإيثار (أى حب الغير)، والتعاطف، أو المشاركة الوجدانية. بيد أنه لا يخفى أن الحب والمودة مشاعر شخصية جداً، لا تخضع للأوامر، أو يمكن تخطيطها اجتماعياً بأى شكل من الأشكال. كما أن عدد الأشخاص الذين نكن ناحيتهم مثل هذه المشاعر الشخصية العميقة عدد محدود بالطبع. أما الغالبية الباقية فلا بد أن نتعامل معها - كما قال عالم الاجتماع جورج زيمل (Georg Simmel) مرة - "بتشبع" عاطفي.

وهناك بلا ريب أطر اجتماعية عامة تضر بتطور مشاعر الدفء المتبادلة، وأخرى تساعد على تنميتها. وتوفير الوقت للعمل الأسرى مثلاً يمكن أن يكون أحد أشكال الإسهام العملى لتنمية مثل هذه المشاعر.

دوافع العمل الاجتماعى



ب) القواعد والمعايير:

الدافع المثالي الثانى للسلوك المؤيد للمشاركة المجتمعية، يكمن فى اتباع القواعد التى وضعها المجتمع سلفاً. وهى قواعد تمتد من الإلزام القانونى المباشر (مثل الخدمة العسكرية.. إلخ) إلى المعايير والأعراف المتفق عليها، والتى يجب الإلتزام بها لتجنب التعرض للعقوبات السلبية أو العزلة عن المجتمع.

وبغض النظر عن الاعتراضات الأخلاقية الجوهرية، وتلك المرتبطة بنظرية الديمقراطية، فإن التجربة التاريخية تبين أنه لا يمكن بناء النظام الاجتماعى على أساس من الإجراءات الجبرية أو القهرية. فالإجبار أو القهر لا يهدم الإنسانية ومنع الحياة فحسب، بل يجعل المجتمع فاقداً للمرونة المطلوبة من أجل التكيف مع المتغيرات المختلفة والتفاعل مع التحديات الجديدة. لذا يجب أن تبقى الإجراءات الجبرية هى الاستثناء فى الدولة الديمقراطية أى الوسيلة الأخيرة. لكن المعايير والأعراف القديمة التى لا تناسب روح العصر يمكن أن تشكل أيضاً عائقاً بالنسبة للخطوات الهامة على طريق التطور.

جـ) المعتقدات الأخلاقية والقيم:

لذا فإن الأكثر تأثيراً، والمطلوب من وجهة النظر الديمقراطية، هو أن يكون السلوك الداعم للمجتمع مبنياً على أساس من المعتقدات الأخلاقية والقيم، أو ناشئاً عن الاقتناع بأهميته لاستمرار وجود المجتمع ككل. فلا يستطيع أى مجتمع من المجتمعات أن يظل قائماً دون وجود قاعدة مشتركة من القيم.

لكن من المدهش أن العديد من الأبحاث التى أجريت على الآراء ووجهات النظر، تبين أن قيم المجتمع التقليدية ما زالت تحظى بقيمة عظيمة بين أفراد الجيل الجديد بصفة خاصة. على الرغم من ذلك يبدو - كما أشرت فى البداية - أن واقع الحياة اليومية فى بلادنا، لا يتفق مع هذه الصورة تماماً. ويمكن صياغة ذلك

باختصار كالآتي: الكل يتمنى وجود العمل الجماعي المشترك، لكن لا أحد يريد أن يبادر بالخطوة الأولى.

د) الانتفاع وتبادل المنفعة:

لكي تصبح المعتقدات والقيم الأخلاقية ذات أهمية سلوكية، ينبغي أن تتضح الفائدة من اتباعها. بتعبير آخر: يجب أن يتضح للمشاركين أن سلوكهم أو تخليهم عن سلوك معين يصبح نافعا وذا آثار إيجابية على المحصلة الإجمالية. وغالبا لا يتحقق ذلك إلا باشتراك الآخرين بإسهام مناسب أيضا، وإلا سيكون الصادق هو الأحمق. لكن ذلك يتطلب معرفة جيدة بسلوك الآخرين أو القدرة على الثقة بهم بالقدر الكافي بناء على التجارب السابقة.

معضلة السجينين:

في هذه القصة يظهر الصراع التقليدي بين الاختيارات العقلانية الفردية والاجتماعية، وهو ما يعرف بالإشكاليات أو المأزق الاجتماعية. وتتضح صعوبة هذا الموقف فيما يعرف بمأزق أو معضلة السجينين ، وهي عبارة عن لعبة نظرية لتجربة ذهنية شهيرة.

وفي الشكل المبسط لهذه التجربة يتم اختيار الموقف الذي يعرض فيه لسان قاما بسرقة بنك على القاضى ، ولكن كل منهما على حدة. ولعدم توفر الأدلة سيكون الحكم الوحيد الممكن هو السجن لمدة سنة واحدة بتهمة حيازة السلاح بدون تصريح إن لم يعترف أحدهما بالتهمة . وهنا يلجأ القاضى إلى حيلة معينة، حيث يعرض على كل من المتهمين على حدة، ودون أن يستطيعا التشاور فيما بينهما الخيار التالي: فى حالة اعتراف أحدهما بالتهمة وعدم اعتراف الآخر، فسوف يفرج عن اعترف ، أما السجين الآخر فسيحكم عليه بالسجن لمدة عشر سنوات. أما فى

حالة اعتراف كل فرد منهما فسوف يتم الحكم على كليهما بالسجن لمدة خمس سنوات. وفي حال إنكارهما التهمة يبقى الحكم بالسجن لمدة عام لكل منهما.

وقد تم تمثيل قصة مأزق السجينين في صور وأشكال كثيرة ومتعددة تم تحليلها. وفي أغلب الأحوال كانت النتيجة غير مثالية للطرفين المشتركين. فخشية كل منهما من اعتراف الآخر يؤدي إلى ميل المتهمين إلى الاعتراف بالجريمة. وفي حالة جمع فترات السجن لكلا السجينين نجد أنها تبلغ 10 سنوات. أما في حالة إنكارهما التهمة فإن ذلك يعنى إجمالى مدة سجن تبلغ سنتين فقط للاثنين معاً.

المتهم " أ "		
يعترف	ينكر	
		المتهم " ب "
0 + 10	1 + 1	ينكر
5 + 5	10 + 0	يعترف

ومعضلة السجينين هي أبرز مثال يدل على علاقة التوتر السائدة بين القرارات العقلانية الفردية والجماعية. فلهذه الأولى يبدو السلوك الأناني هو الأفضل من وجهة النظر الفردية. أما إذا سلك الجميع هذا السلوك الأناني فإن المصلحة الفردية تنقلب إلى الضد.

الإشكاليات أو المآزق الاجتماعية:

والمواقف الحاسمة مثلما هو الحال في مآزق السجينين موجودة بالفعل في مجتمعنا وبصور متعددة. ومثال على ذلك هو التعامل مع ما يسمى بالملكية الجماعية (قارن أولسون 1968)، والأملاك الجماعية هي تلك التي لا يمكن منع استفادة الآخرين بها كالهواء النقي مثلاً. ومن وجهة النظر الأنثوية المحضة لا يعتبر الاشتراك في توفيرها بطريقة فعالة أمراً ذا مغزى أو مفيداً، مثل عدم استخدام السيارة الخاصة للإسهام في توفير هواء نقي. فمن ناحية سيكون - وهكذا نبرر مثل هذه التصرفات غالباً أمام أنفسنا - إسهامنا في توفير هواء نقي إسهاماً هامشياً، ما دام الآخرون لا يسلكون جميعاً نفس السلوك، ومن ناحية أخرى سوف نستفيد كلنا من نقاء الهواء حتى لو لم نشترك في الإجراءات التي تؤدي إلى تنقيته من الملوثات. وهكذا ينتظر كل فرد قيام الآخر بذلك ولا يحدث أي شيء على الإطلاق. وحل معضلة السجينين يكمن في إمكانية التواصل بينهما وخلق الشفافية. فلو كان المسجونان في هذه اللعبة قد استطاعا التفاهم معاً كانا سينتقان بنسبة كبيرة على إنكار التهمة الموجهة لهما.

التضامن باعتباره إيثاراً مشروطاً:

الواقع الاجتماعي هو بالتأكيد أكثر تعقيداً من النموذج التمثيلي النظري المبسط. فقد أثبت الكثير من الدراسات التجريبية من خلال المواقف الحاسمة الحقيقية، استعداد كثير من المواطنين والمواطنات للتخلي عن مصالحهم الفردية القصيرة المدى لصالح تحقيق المصالح الجماعية الطويلة المدى، بشرط أن يكون التزام جميع الآخرين باتباع نفس المبدأ العام أمراً واضحاً ومتفقاً عليه.

ويتحدث الفيلسوف الاجتماعي النرويجي جون إستر في هذا الصدد عن التضامن باعتباره نوعاً من الإيثار " المشروط ". وهو على النقيض من الإيثار

المحض أو " غير المشروط "، الذي يكون دون انتظار مكافأة أو مقابل، حيث تكون علاقة التضامن فيه مشروطة بوجود مقابل أو الحصول عليه لاحقاً عند الحاجة إليه (تحت شعار أنا أعطى كي تعطى أنت).

ميزة الجماعات الصغيرة المحدودة العدد:

وأسهل وسيلة لتحقيق معيار التبادل المنفعي هذا - كما يطلق عليه - هي أن يكون في إطار جماعة صغيرة محدودة العدد وثيقة الارتباط ومستقرة، يعرف كل عضو منها الآخر ويقتصر الاتصال فيها على دائرة صغيرة من الأشخاص الذين تتعدد لقاءاتهم. ويعرف كل فرد أهمية ما يقوم به من أجل الجماعة كما أن أي خرق للمعايير يفتضح فوراً للجميع. ولذا - وهذا ليس من قبيل الصدفة - لا نزال نجد التضامن الاجتماعي في المناطق الريفية أكثر قوة مما هو الحال في المدن الكبرى. وعلى الجانب الآخر يكون ضغط التوافق الأكبر والرقابة الاجتماعية الأقوى هو الثمن والمقابل للولاء الأكبر بين أعضاء هذا المجتمع من جانب آخر.

ولا يخفى أن ظروف حياة المواطنين في المجتمعات الغربية الحديثة أضحت مختلفة تماماً. فنحن نعيش عملية مستمرة للاتجاه نحو الفردية وانتزاع الأشخاص من الاعتبارات الموروثة ونشأة الهويات المتعددة والمتنوعة.

المجتمع المؤقت:

ونتيجة لذلك انخفضت أعداد الأفراد الذين يعيشون في علاقات اجتماعية ثابتة. وأصبح المواطنون يحيون على نحو متزايد في أوساط أو مجتمعات صغيرة جمعياً أهداف خاصة مختلفة (شبكات سلسلة fluid networks) وهويات متعددة. وقد حلت المعرفة أو الصلات والروابط السريعة المرتبطة بالموقف، والأقل عمقا، وطولاً، محل الجماعات المحلية الدائمة أو المستديمة.

ولم يعد المحيط الاجتماعي يتفق مع أو يطابق المحيط المكاني. الحياة اليومية - الإقامة ، العمل أو الدراسة، الاستهلاك ، وقت الفراغ - يمكن قضاؤها في أماكن مختلفة أو على الأقل دون ارتباط بمكان معين. كما باتت علاقات الجيرة في أغلب الحالات علاقات سطحية. وإن وجدت هذه العلاقات بصورة أوثق تكون قائمة في العادة على التجانس الاجتماعي أو للاشتراك في عمل اجتماعي معين كما هو الحال عند أمهات وآباء الأطفال الصغار، أكثر من أن تكون قائمة على الجيرة أو القرب المكاني.

في نفس الوقت تؤدي وسائل الإعلام والاتصال الحديثة إلى توسيع دائرة المجموعات المؤثرة التي يرتبط بها الأشخاص توسيعاً هائلاً، كما تزيد من سرعة نشر وانتشار المعلومات والانطباعات التي تنفذ، وتتوغل إلينا، والتي جعلت من الأحداث العرضية والسطحية سمة من سمات مجتمعنا وتواصلنا فيه.

ومن السهل أن نعيم أن هذه الأطر تعقد، وتزيد من صعوبة بناء التفكير والعمل الجماعي المشترك، بسبب قلة أو انعدام الوضوح وسرعة زوالها. كما أصبحت المؤسسات التي كانت سابقاً مؤثرة في مثل هذا "المجتمع المؤقت" (بينيس/سليتر 1968) تعاني من فقدان عظيم لأهميتها.

لماذا أصبحت النتائج الآن محسوسة بهذه الدرجة؟

إن عملية الاتجاه نحو الفردية وعواقبها، لا تمثل بأي حال معرفة جديدة تم اكتسابها منذ فترة قصيرة، بل قام مشاهير علماء الاجتماع أمثال سيمل (Simmel) وويبير (Weber) ودوركايم (Durkheim) وتونيس (Tönnies) وغيرهم بمراقبتها والتنبؤ بها في بداية القرن الماضي. وهناك سببان في ظهورها هذه الأيام، بصورة أكثر وضوحاً وبتزايد الشكوى منها: السبب الأول هو التّعجيل الفائق السرعة لتغيرات التكنولوجيا والتي ينتج عنها تسارع التغيرات الاجتماعية،

والسبب الثاني هو فقدان الاستقلال المالي للقطاع العام أو الحكومي، حيث كان يساعد في الماضي على التعويض - ولو جزئياً - عن الآثار السلبية المترتبة عليها من خلال تدبير التعويضات الاجتماعية التي كانت تقدمها.

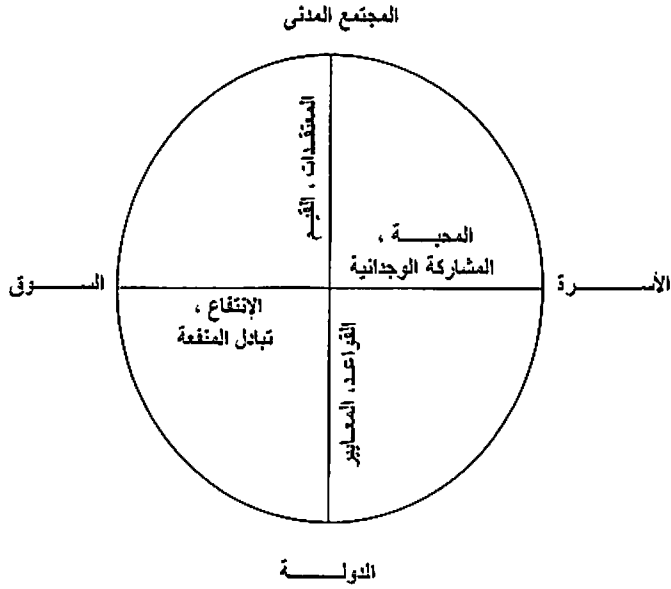
ثالثاً: الاستنتاجات:

والمجتمع بحاجة إلى رأس مال اجتماعي من أجل التغلب على المآزق الاجتماعية، ولكي يستطيع تحقيق النجاح. ويمكن تعريف رأس المال الاجتماعي قياساً على ما قاله روبرت دي پانتام "Robert D. Puntum" (1993 و 2000) بأنه القدرة العامة لدى أعضاء المجتمع واستعدادهم للتعاون.. والمصدر الأساسي لرأس المال الاجتماعي هو فلسفة الثقة.

وانتشار ثقافة الثقة في المجتمع يعتبر من أعظم القيم التي لا تقدر بثمن، فالاستعداد للتعاون لا يكون دائماً باهظ التكاليف أو مرتبطاً ببذل جيد كبير، أو موهوناً بموقف معين. وإرساء هذه الثقة عملية طويلة الأمد تقوم على تجارب الحياة اليومية، كما أنها بحاجة إلى التحديث الدائم والترسيخ.

وبالنظر إلى كل ما تناولته بالتفصيل آنفاً، يتضح أن تولد فلسفة الثقة هذه بواسطة الدوافع الأربعة: " المحبة والمشاركة الوجدانية" و"القواعد والمعايير" و"المعتقدات والقيم" أو "النفعية وتبادل المنفعة" وحدها هو أمر مستبعد، بل إن تضافرها سوياً هو الحل.

وهذه الدوافع الأساسية الأربعة تطابق جوانب المجتمع الأربعة، وهي: الأسرة، والدولة، والمجتمع المدني، والسوق أو النظام الاقتصادي. وتشارك الجوانب الأربعة كلياً في حاجتها إلى رأس المال الاجتماعي من ناحية، وقيامها بإنتاج رأس المال هذا وتقويته من ناحية أخرى. لكننا في الوقت ذاته جوانب قائمة على التبادل وتقوم على بعضها البعض.



إن الاستقرار السياسي لألمانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، لا يمكن - على سبيل المثال - تصوره بدون النجاح الاقتصادي المصاحب له. وعلى العكس فإن نظام السوق المحض ليس لديه فرص الاستمرار، لأن الأكثر ضعفاً سوف يُظلمون ويتخلفون عن الركب وسيغيب بذلك التوازن الاجتماعي.

وتوضح الدراسات الإسكندنافية الأهمية الخاصة للمؤسسات الخيرية والقانونية الحكومية القادرة على الأداء الجيد والجديرة بالثقة كأسس لرأس المال الاجتماعي في المجتمعات الحديثة (قارن روتشتاين 1998، Rothstein 2003 وغيره).

وتبرهن دراسات بانثام على الإسهام العظيم لشبكة المؤسسات فى المجتمع المدنى من أجل بناء رأس المال الاجتماعى والحفاظ عليه. وهى تتيح فرص اللقاء والتواصل، والتعلم الاجتماعى وتنمية الكفاءات الشخصية، ونشر القيم الاجتماعية، كما توضح الارتباط بين السلوك الشخصى ونتائجه، وتنمى التضامن باعتباره قائماً على المواقف المشتركة، وكذلك الوعى بتحمل مسؤولية الغير. وهذه التجارب يمكن نقلها أيضاً بواسطة الأسرة.

ويكتسب المجتمع المدنى أهمية إضافية فى حالات التغيرات الاجتماعية الجذرية التى تذوب فيها الهياكل الاجتماعية التقليدية وفضاء الألفة والمودة باعتباره حلقة الوصل بينهما.

لكن تطوير الأداء فى المجتمع المدنى، لا يحدث -كما رأينا- على نحو تلقائى. فهو يحتاج إلى دعم موجه، وبذلك فإنه بحاجة إلى: (أ) بنية أساسية داعمة للعمل الاجتماعى، (ب) تقوية مبدأ تبادل المنفعة، (ج) دعم الاشتراك فى تحمل المسؤولية على كل المستويات، وأخيراً وليس آخراً: (د) التوزيع الأكثر عدالة للعمل فى مجتمعنا.

(أ) البنية الأساسية الداعمة للعمل الاجتماعى:

ما زال المواطنون فى بلادنا على استعداد كبير للعمل من أجل الآخرين. وتحقيق الأهداف المشتركة، وإن كان جزئياً، بأشكال أخرى أفضل وأكثر تماشياً مع ظروف حياتهم مما كان عليه الحال من ذى قبل (انظر أعلاه).

وأنماط التحفيز المختلفة يجب أن يقابلها أشكال متطورة ومتميزة من العروض، التى تشمل على وجه خاص إمكانية العمل المحدد بمدة معينة، وتوفير الوقت. فيجب النظر إلى المتطوعين باعتبارهم ثروة قيمة لا تقدر بثمن. ويجب التعامل معهم على هذا الأساس.

ومكاتب العون الذاتي، وكذلك وكالات المتطوعين، ومكاتب المسنين الذين يقومون بتقديم المشورة للمبتدئين وتقديم المساعدة العملية وتوفير الاتصال بالغير - كليا من المكونات الیامة للبنية الأساسية المناسبة لتقديم العون. ويجب التخلص من التعليمات البيروقراطية التي تعرق العمل الاجتماعي، كما يجب إعادة النفقات والتكاليف التي قد تنشأ عن العمل الاجتماعي عند الحاجة بطريقة غير بيروقراطية.

ب) مبدأ تبادل المنفعة:

سوف يظل هناك بالطبع دائما أشخاص مؤثرون ومثاليون ممن يؤمنون إيمانا ثابتا لا زعزعة فيه بالإيثار والمثالية، والمستعدون لمختلف الأسباب للتضحية بأنفسهم وبراحتهم من أجل الآخرين أو لتحقيق لغاية معينة. لكن سيظل عدد هؤلاء الأشخاص محدودا. فالأغلبية لن تقوم بالعمل التطوعي إلا إذا كان إطار العمل مناسباً للميول والمصالح الشخصية، وسيعود علينا بفائدة.

لذا سيكون للمساعدة المتبادلة أو تبادل المنفعة أهمية كبرى في المستقبل، وتكون في شكل المبادلة المباشرة. كما يمكن أن يكون العائد القيم لهذا العمل كامنا في العلاقات مع الآخرين أو التجارب الخصبة للعمل الاجتماعي، وكذلك إمكانيات تحقيق الذات والتأهيل الشخصي ورفع المكانة الاجتماعية.

وفي حال عدم كفاية الدوافع الموجبة من الداخل يجب استكمالها بالبواعت الموجبة من الخارج، التي قد تتراوح بين التقدير الأفضل من قبل المجتمع، والتسهيلات الضريبية والمعاشية، مع وجوب الإشارة إلى مشكلة إمكانية تقديم الدليل علينا في الحالة الأخيرة.

ج) تنمية المسؤولية المشتركة:

لا يتكون رأس المال الاجتماعي لمجتمع من المجتمعات بالطبع من الأنشطة الاجتماعية المنظمة وحدها، بل يقوم على تحمل المسؤولية الاجتماعية وممارسة التضامن في الحياة اليومية.

وعلى عكس الجماعة الصغيرة المحدودة العدد، والمتراصة، والمستقرة، والتي يعرف فيها كل شخص الآخر، والتي تقتصر فيها العلاقة على اللقاءات المتعددة لعدد من الأشخاص، والتي يعرف فيها جميع المشاركين أهمية ما يقومون به، - فإن العلاقة بين العمل الذاتي وأثاره في المجتمعات الحديثة كثيرًا ما تنقص الشفافية.

صحيح أن الوعي بهذه العلاقة لا يضمن تلقائيًا العمل الجماعي العقلاني، ولكنه يمكن أن يكون اللبنة الأولى الهامة التي توضع في هذا البناء، كما تؤكد العديد من الدراسات (قارن مثلاً أوستروم 1990 وروتشتاين 1998). لذا يجب بناء هياكل تجعل العلاقة قابلة للتجربة، وتسهل تنمية وتطوير المسؤولية المشتركة والتضامن.

ويجدر هنا مثلاً الإشارة إلى الأمثلة الناجحة التي تتمتع فيها المدارس بالحق في التصرف في الجزء الأكبر من ميزانيتها، وتستطيع اتخاذ القرارات الخاصة بإنفاقها بنفسها للقيام بعمل الترميمات والإصلاحات اللازمة، أو شراء الكتب المدرسية، أو الرحلات، أو غيرها من المتطلبات والأوساط الحيوية (بيوتوب) وغيرها، أو التي تقوم فيها المدارس أو الجامعات بإعداد برامج تكشف لتوفير استهلاك الطاقة لكي يمكن وضع جزء من الأموال التي تم توفيرها تحت تصرفهم لاستخدامها لأغراض أخرى. وسوف يقوم الطلاب وكذلك أولياء الأمور والمدارس والمدرسون بالتصرف بقدر أكبر من المسؤولية في الموارد المتاحة لهم في هذه الحالة مقارنة بالوضع الذي لا يعود فيها سلوكهم عليهم بأية نتائج إيجابية.

وهذه الأمثلة قابلة للنقل والتطبيق تبعاً على مجالات أخرى بالمجتمع. فمن ينتظر من المواطنين والمواطنين سلوكاً مسؤولاً يجب أن ينقل إليهم هذه المسؤولية، وأن يشركهم بفاعلية في القرارات السياسية الهامة. فلا يمكن تطوير الشعور بالمسؤولية إلا في حالة الحصول على الفرصة لممارسة هذه المسؤولية.

في السنوات الأخيرة أصبحت هناك سبل جديدة وخاصة في المجالات لتجربة إشراك المواطنين في عملية اتخاذ القرار، والذين يتفقون في أن مفهوم اشتراك المواطنين والمواطنين هو عملية تواصلية وليس عملاً رسمياً. (قارن مؤسسة التعاون 2003 Stiftung MITARBEIT وغيرها)

تركز هذه المؤسسات في محور عملها الأساسي وحسب أولوياتها وأهدافها على تحقيق التوازن بين المصالح المتباينة (مثلاً المائدة المستديرة أو المنتديات أو مؤتمر المستقبل) وتطوير الإبداع والابتكار والكفاءات (مثلاً ورشة المستقبل أو المكان المفتوح "open place" أو خلية التخطيط التي يشارك فيها المواطنون "Planungszelle")، أو التنفيع في الحى (مثل العمل العام، التخطيط الحقيقي)، أو التركيز على مخاطبة مجموعات مستهدفة معينة (مثل ورش عمل المجموعات المستهدفة). والهدف هنا هو القيام بتطويرها. وبغض النظر عن تحسين أسس اتخاذ القرار يمكنهم أيضاً الإسهام بدرجة كبيرة في جعل المواطنين والمواطنين يهتمون بقضاياهم العامة وبتشكيل شبكات من العلاقات بينهم.

د) التوزيع العادل للعمل:

لن نجد التضامن فرصة للتطور والاستمرار إلا في بناء مجتمعي يحيا حياة عادلة. ويشمل ذلك بوجه خاص توزيعاً عادلاً للعمل والدخل. لذا يجب أن نطرح السؤال على أنفسنا: إلى متى يمكن أن يسمح مجتمعنا لنفسه بدفع الملايين من المواطنين خارج سوق العمل، بينما لا يجد البعض الآخر من أعضائه الوقت لممارسة أى نوع من النشاط خارج إطار العمل؟ وبات نظام المجتمع التقليدي للعمل، الذي يقاس فيه وضع الفرد تبعاً لنوع العمل الذي يؤديه، نظاماً قديماً فقد عاصرته، ونموذجاً بدأ في التلاشي تدريجياً، بل إنه لن يستمر بعد ذلك.

ولن يقتصر إعادة توزيع العمل بعدالة على إعادة توزيع الأعمال الحالية بتقصير فترات العمل للفرد، بل يصبح بحاجة إلى تقييم جديد للعلاقة الحالية بين

العمل المدفوع الأجر من جانب والعمل غير المدفوع الأجر حتى الآن، والذي لا يقل قيمة وأهمية بالنسبة للمجتمع، وكذلك فإنه يمارس داخل إطار الأسرة أو في المؤسسات الاجتماعية. وهناك العديد من الأفكار والتصورات بهذا الخصوص (قارن جياريني/ليتكى 1998 1998 Giarini/Liedtke).

ولن تكون هذه التعديلات في شكل حلول عامة موحدة للجميع، بل في هيئة مجموعة من أشكال العمل المختلفة، يتم تعديلها لتناسب كل موقف، وكذلك فإنها ستنبثق عن المشروعات المحلية الكثيرة الصغيرة أكثر من المنظمات الكبرى. وسيكون توفير عوامل جذب أكبر لها، بالتأكيد، إسهاما أكثر فاعلية لتنمية المجتمع المدني من أي نداء أخلاقي أو أدبي.

Bennis, W.G./ Slater, P.E. (1968): The Temporary Society, New York.

Dubiel, H.: Warum ist das Anrufen der Zivilgesellschaft so beliebt? Über die bewussten und unbewussten Unbestimmtheiten eines modernen begriffs, In: Frankfurter Rundschau, 23. Juni 2001.

Duscheleit, S. (2000): Was die Welt im Innersten zusammenhält - ehrenamtliche Arbeit von Frauen. Bonn.

Hunt, M. (1992): Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus, Frankfurt/New York.

Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.) 1997: Jugend'97. Zukunftsperspektiven, Gesellschaftliches Engagement, Politische Orientierungen.

Lempp, R. (1996): Die autistische Gesellschaft. Geht die Verantwortlichkeit für andere verloren?. München.

Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Sozialordnung Baden-Württemberg (Hrsg.) (1995): Engagement in der Bürgergesellschaft. Die Geislingen-Studie. Stuttgart.

Olson jr., M. (1968): Die Logik des kollektiven Handelns, Tübingen.

Ostrom, E. (1991): Governing the Commons. The Evolution of Institutions for collective Actions, Cambridge.

Putnam, R. D. (1993): Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy, Princeton.

Putnam, R. D. (2000): *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York.

Reinert, A. (2003): *Bürgergesellschaft fördern und entwickeln. Handreichung zum Wegweiser Bürgergesellschaft*. Stiftung MITARBEIT, 2. Aufl. Bonn.

Rothstein, B. (1998): *Just Institutions Matter. The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State*, Cambridge (Original: *Vad bör staten göra? Om välfärdsstatens moraliska och politiska logik*, Stockholm 1994).

Rothstein, B. (2003): *Sociala fallor och tillitens problem*, Stockholm.

Stiftung MITARBEIT/Agenda-Transfer (Hrsg.) (2003): *Praxis Bürgerbeteiligung. Ein Methodenhandbuch*, Bonn.

Wuthnow, R. (1991): *Acts of Compassion. Caring for Others and Helping Ourselves*, Princeton.

فكرة المجتمع المدني ومبدأ الإعانة - التأسيس الاجتماعي إنطلاقاً من التفكير
بشأن إعادة بناء الدولة الاجتماعية
أورسولا نوتهيللا - فيلدفوير

مقدمة:

يربط هذا الموضوع بين شعارين حاليين يحظى كل منهما على حدة برواج كبير في المناقشات العامة الراهنة.

- إن الإشارة إلى مجتمع المواطنين أو المجتمع المدني - وسنستخدم هذين المصطلحين فيما يلي بوصفهما معنيين مترادفين - داخل روابط الجدل الاجتماعي المتنوعة تساعد على تقديم مفهوم المجتمع المدني باعتباره دواءً لكل داء، وترياقاً لحل المشاكل المجتمعية السائدة في الوقت الحاضر ومن أجل الإصلاح الملح الضروري للدولة الاجتماعية .

- في الوقت الحالي يجرى استحضار مبدأ الإعانة بوصفه الحل البارع للمشكلات الاجتماعية داخل سياقات كثيرة مختلفة، وبأشكال متعددة، لكن دون أن ندرك ما يعنيه ويتضمنه هذا المبدأ الاجتماعي حقاً، الذي كثيراً ما يعتبر بمثابة مبدأ كاثوليكي حقيقي عن طريق الخطأ (قارن أ. لوزينجر Losinger 1999، ص39).

وبكلا المصطلحين يمكن للمرء أن يتفاهم ويثبت نفسه في النقاشات المتعلقة بذلك على الجانب الأخلاقي الخير في كل الوقت . لذلك فسوف يكون موضوع التأملات التالية هو سؤال مزدوج:

1- ترى أى قيمة أخلاقية تتوارى خلف هذين المصطلحين المتضخمين أخلاقياً، وما أهمية كلا المفهومين؟ وكيف يرتبط كل منهما بالآخر؟

2- هل يمكن ولو بشكل غير متكامل التفكير في مدى إسهامهما في الجدل الاجتماعى القائم، وفي كيفية اتحاد المفهومين واكتساب شعبيتهما؟

وإذا تحدثنا من الناحية الأخلاقية فإن المجتمع المدنى عبارة عن شبكة من النداعيات الطبيعية والإرادية، كما أنه يعد تعبيراً عن ثقافة اجتماعية مجددة، وهو موجه صوب الحرية، والمشاركة، والتضامن.

1- المجتمع المدنى:

1-1 شبكة مؤسسات طبيعية اختيارية وتعبير عن ثقافة اجتماعية مجددة:

يتم التأكيد فى الجدل النظرى للعلوم السياسية والاجتماعية والأخلاقية الاجتماعية الراهنة على استقلالية المجتمع المدنى فى التفريق بينه وبين الدولة، وبغض النظر عن الدولة سيكون الحديث عن مجتمع المواطنين أو المجتمع المدنى. والمقصود بهذا المصطلح - بشكل عام - هو المجتمع التعددى، طالما نرغب فى التأكيد على أن ذلك المجتمع يتكون من وحدات صغيرة متعددة واتحادات وتشاركات ومجموعات (وذلك على عكس الوعي السائد بأن المجتمع المدنى يعتبر رمزا وصورة لجمع شمل كل الاهتمامات والمصالح المنظمة). إلا أن هذه الوحدات لا تنفصل عن بعضها البعض، بل إنها تشكل شبكة من التكتلات الاجتماعية، التى تتميز بوضوح من خلال حيز العلانية الذى هو ليس بهامشى فحسب، عن الاندماجات ذات الطبيعة الاجتماعية الخاصة الخالصة (قارن س . تيلور 1993 C. Taylor) وقدرات طبيعتها الجماعية التى تؤثر فى السياسة باستمرار. بنشأ منحنى الجدل حول المجتمع المدنى عن أسباب أخرى من المعرفة

متزايدة الوضوح والتبلور، التي مفادها أنه مع التأكيد الراسخ على إنجازات المجتمع الليبرالي باعتبارها إنجازات نظام لحرية التعايش - فإنه من الضروري إدماج فضائل المواطن المهلمة والمستيان بها حتى الآن وكذلك الحس الجماعى، أى بمفهوم آخر الاستفادة من "رأس المال الاجتماعى" الخاص بالجماعات المنفردة (قارن ر.د. بوتنام R.D. Putnam).

تطالب الوثيقة الاجتماعىة الصادرة عام 1997 عن الكنائس الكاثوليكىة والإنجيلىة: "من أجل مستقبل فى التضامن والعدالة" (الكنيسة الإنجيلىة فى ألمانيا ومجمع الأساقفة 1997) تطالب "بتقافة اجتماعىة مجددة" من أجل تجاوز إشكالىة وضعنا الراهن المتوتر فى الدولة والمجتمع وكذلك لحل المشكلات القائمة. وهى بذلك تضع نصب الأعين تلك "الفئات المجتمعية والمؤسسات" التى - وفقا للنص- ليست ملحقة سواء بالدولة أو بمجال السوق التى تعمل على الإساهم فى رفع مستوى معيشة ورفاهية المجتمع. وتدرج تحتها الأسر فى المقام الأول مع التنويه إلى (الأعمال المنزلىة وشبكات الأقارب) إلا أن هناك أيضا مؤسسات المنفعة العامة وأشكال الرسمية والمساعدات الذاتىة الترابطىة - على سبيل المثال فى الكنائس والنقابات أو الاتحادات وأشكال المساعدات المتبادلة - ولا سيما فى محيط الجيرة أو غيره من علاقات المعارف. وتتمثل اللحظة المشتركة لهذه الأشكال المختلفة لدعم الصالح العام فى التضامن الأساسى الراسخ للمشاركين (156). إن الوثيقة الاجتماعىة نفسها تشرك مفهوم المجتمع المدنى فى اللعبة: أى أن الحديث تحديدا هنا عن "الشبكات الاجتماعىة وشبكات المجتمع المدنى التى لا يمكن أن تتواجد بدون الاقتصاد والمجتمع". فى حين أن هناك حديثا عن وعى جديد للثقافة الاجتماعىة. حيث يتتابع نص الوثيقة الاجتماعىة: " إنه يكمن بها قدرة كبيرة على الفانتازيا الاجتماعىة والالتزام؛ إذ يجب أن تولى عناية كبيرة وقبول أكثر للموارد الاجتماعىة والأخلاقية المتوافرة داخل المجتمع. وهو ما ينطبق فى المقام الأول على الشبكات الاجتماعىة والخدمات ومبادرات التشغيل المحلىة والالتزام التطوعى.

ومجموعات المساعدات الذاتية. " (221) ويشير شعار الموارد الأخلاقية والاجتماعية إلى الأوجه الجديرة بالاهتمام في هذا السياق للحرية والمسؤولية والتضامن .

يمكن التمييز بين شكلين مختلفين وفقا لنوع ونشأة الوحدات والجماعات الأصغر حجما التي يعتمد عليها المجتمع المدني:

ينشأ المجتمع المدني بمعنى أوسع من جماعات طبيعية أى بشرية نامية، مثل الأسرة، أو جماعة محلية، أو اتحاد إقليمي، حيث يجب أن تنشط وتدعم نظرا لأهميتها الراسخة والتي تزداد إلحاحا. و"تنتج" مجالات الصلات والترابط الاجتماعي رأس مال اجتماعيا مميزا في صورة مستويات السلوك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية التي تعد ضرورة للقيام بالوساطة بين هذه الجماعات الأولية بمثابة "مدرسة الحياة" التي لا يمكن الاستغناء عنها، كي يتمكن "مجتمع ما واقتصاد وسياسة ومجالات حياتية الأخرى من القيام بواجباتها على وجه العموم" (ف - شويبله W. Schäuble، 1996، ص70).

هناك طريق ثان، لا يقل أهمية عنه، على الأقل في المجتمعات التعددية ذات النزعة الفردية المتزايدة في العصر الحديث، يمكن من خلاله الوصول أو الاقتراب من خلق شكل جديد مناسب للروابط الاجتماعية وتقويتها في مجتمع ليبرالي، ولا سيما طريق "المتطوعين"، أو الاتحادات والمؤسسات التي تتشكل بهدف واحد واضح القوام. إن الأمر يتعلق هنا بالمجتمع المدني بالمعنى الدقيق . إن الكس دي توكوفل وهو واحد من أهم من يستشهد بهم وأكثر تواجداً بنصوصه ضمن مؤسسى التيار الجماعى الاشتراكى وواضعى نظريات المجتمع المدنى الأمريكى، فىو الذى قوى من شأن المؤسسات التطوعية، لأنها - وفقا لتعليقه- يمكن أن تحل محل الجماعات الطبيعية والروابط التقليدية، إذ كانت مواكبة لركب زحف وتدافع الفردية فى سياق نشأةالديمقراطية الحديثة بشكل كبير والتي بالكاد يمكن إعادة

تكوينها تعود بشكلها التقليدي هكذا في المجتمع المعاصر (قارن أ. د. توكوفيل
1985A.d. Tocqueville).

1-2 الحرية والمشاركة باعتبارهما اختلافًا مميزًا للمجتمع المدني:

وطبقًا لتصور (توكوفيل) فإن الاتحادات التطوعية في تصور التي يكونها الأمريكيون من كل الأعمار وكل الطبقات وكل المذاهب الفكرية بشكل دائم، والتي كذلك تتدرج تحنها أيضا أنواع لا تعد ولا تحصى - تعد تعبيرًا عن المسؤولية الذاتية للمواطن، وعن المسؤولية الخاصة بالنسبة للشئون العامة ولتحقيق الحرية السياسية. وهو ما لا يعتبره (توكوفيل) انفتاحًا فرديًا غير مقيد، بل إن الحرية بالنسبة له تشمل "اللحظات الإيجابية في المقام الأول والإمكانية والاستعداد للتصرف باستقلالية (أ- البرس 1994 A. Albers، ص 38).

إن قرب الوحدة الصغيرة المميزة لفكرة المجتمع المدني، تتفتح معه تأثيرات عديدة: فهو يقف من ناحية في سبيل الاتجاه العام نحو الفردية المفرطة - يشير شعار التضامن بمفهوم اتحاد - البعض - مع الآخر وما يترتب عن ذلك من التزام - البعض - تجاه الآخرين، يشير إلى البعد القياسي لتصور المجتمع المدني، وسوف يرد ذكر هذا مرة أخرى فيما يلي في سياق هذه التفصيلات. كما يقف قرب الوحدة الصغيرة في سبيل الاتجاه العام نحو اللا اسمية - هذا ما يجب إضافته في هذا السياق - مثلما تترد أيضا النزعة الناتجة عن الفردية واللا اسمية إلى "الركن" الخاص و"زاوية الحميمة" الشخصية لتقلت من كل إلزام عام شخصي. وقرب الوحدة الصغيرة من جانب آخر هو ما يتيح الحرية والمشاركة والإسهام الناتجين عنها ويطلب بها. ومع الاستناد إلى القيم الأخلاقية المركزية للحرية والتضامن والمشاركة - يجدر الإشارة إلى مفهوم العدالة القائمة على المشاركة بشيء من التفصيل - يصبح مفهوم المجتمع المدني معياريًا ويجب أن يتم تحديده في سياق هذه التأملات.

وبادئ ذي بدء ينبغي الإشارة في هذا المقام إلى إشكالية يمكن أن تظهر في سياق تصور المجتمع المدني الذي يتدبر النواحي المعيارية:

في مقابل المنحى الذى وصفناه عاليه للثقافة الاجتماعية المتجددة أو المجددة - فسوف يكون مأخذ الرومانسية الاجتماعية المنادى به هو النظر إلى التصورات المختلفة للمجتمع المدني فى النقاش المتنوع. وهو الأمر الذى يتطلب التفكير بشأنه جدياً، حينما يكون المفهوم من مصطلح المجتمع المدني فى المقام الأول هو الإجلال اللانقدى للمنظمات الصغيرة المميزة والاتحادات. حيث تؤدي مثل هذه المثالية حقاً إلى أن يحملها المرء عبئاً بنءاء عظيم وحسن النية للتضامن الخاص بالمجموعات الاجتماعية المتنوعة - وهنا يرد ذكر الوجه الأول من الاتهام بالرومانسية الاجتماعية - وذلك دون استخلاص نتائج قياسية هيكلية ومؤسسية من فكرة المجتمع المدني.

علاوة على ذلك يظل السؤال الأساسى مع هذا الإجلال ذى الفعالية الرومانسية الاجتماعية للجماعة والمنظمات غير محسوم، ولاسيما السؤال التالى: ترى على أى أساس تستطيع المنظمات الفردية بناء مجتمع حكومى كبير؟ "انظر إ. ألبرس 1994، ص 41). بينما كان يجب أن يكون السؤال أساساً هو كيف يمكن للمنظمات الفردية مع كل المشكلات التفصيلية، والمشاركة فى الأحداث القائمة بالمحيط الاجتماعى يتخطى الحدود الخاصة أن تضع الكل فى الطبيعة الجماعية أو بلغة الأخلاقيات الاجتماعية التقليدية: تضع الرخاء نصب الأعين؟ لعل الاستناد المجيد إلى المنحى الجماعى للمجتمع المدني يمكن له أن يصل بنا بسهولة إلى المطالبة بإغفال "السياسة الكبرى" و"الهيكل الكبرى"؛ إذ إن النزعة إلى مبدأ "الصغير جميل" لعلها تكون من الأمور السياسية، ولكنها قد تجعل السياسة الموجبة للصالح العام غير ممكنة. وقد عبرت السياسية هايدى سيمونز عن تقييم مشابه تقريباً بقولها: حتى حينما يحظى التزام مبادرات المواطنين من حيث المبدأ بالاحترام والتبجيل، فإننى أثور بشأن سلوك غير سياسى يمكن ملاقاته أحياناً، ذلك

الذى يجعل من البيئة الحياتية الماثلة اننى تواجهنا هى محور الاهتمام فى العالم.
فالإنسان لا يعيش على البيئة الحياتية وحدها. (هـ.سيمونز H.Simonis، 1997، 97)

من يحاول محاولة صغيرة فحسب وبشكل اضطرارى فى هذا السياق للتعبير عن الأوجه المحورية لمفهوم المجتمع المدنى يكتشف أن الأمر لا يتعلّق هنا بوصف خالص، بل يتعلّق بلا ريب بالتصور المعيارى الذى يتضمّن قيماً مركزية مختلفة. وقد أوضح الاستفسار النقدى فى نفس الوقت بشكل جلى أن القيم الأخلاقية القائمة حتى الآن بالمفهوم التصورى يمكن توليفها مع بعضها البعض. ليس مفهوم الحرية ولا مفهوم التضامن ولا مفهوم العدالة / المشاركة الاجتماعية ولا حتى الجمع الساذج للمفاهيم - يستطيع من خلال ذاته على وضع مفهوم للمجتمع المدنى. إننا نستلزم الأمر بالأكثر وبشكل ضرورى مبدأ التشكيل الذى يتيح تنسيقاً مشتركاً متنوعاً لكل المنظمات المختلفة، كما يسهم بمادة ذات شكل ومحتوى فى ربط الحرية والمشاركة مع بعضهما البعض.

وهنا تتضح ضرورة الربط مع مبدأ التضامن الذى يتيح - باعتباره مبدأ اجتماعياً للبناء لجميع المنظمات والتجمعات - تنسيقاً بنائياً وتشابكياً مع بعضها البعض صوب هدف اجتماعى مدنى مشترك بالسبل الملائمة .

2- مبدأ الإعانة:

مبدأ الإعانة هو مبدأ إتاحة الحرية وكذلك إلزام الحرية:

يحظى الحديث عن مبدأ الإعانة فى الوقت الحاضر برواج كبير. والسبب الرئيسى وراء اكتشاف هذا المبدأ بوجه عام أو إعادة اكتشافه فى المناقشات العلمية والمجتمعية العامة - يكمن فى الجدل العلم القانونى الذى دار فى ركب

العمل ببنود اتفاقية " ماستريخت " فى 1-11-1993، حيث تحول فيه مبدأ الإعانة إلى مبدأ قانونى ضمن القانون الأوروبى العام. وكذلك فى الجدل الدائر حول الدولة الاجتماعية وقانونيتها وشرعيتها وفرصها بل وحدودها ونواقصها أصبح مبدأ الإعانة قوة توجه حاسمة، سواء كان ذلك بالنسبة للنقاد الميتمين بتغيير بناء الدولة الاجتماعية أو بالنسبة للذين يحذرون من تغيير البناء. ولا حاجة للتعجب من كون الجوانب المتباينة للمبدأ تتضح وتتأكد فى كل مرة بصورة مختلفة كما أنه حتى بالنسبة لمحاولات التهميش التى تتم من جانب واحد لمبدأ متعدد الجوانب للغاية، فإن الأمر يكون مضاعفا، وبالمثل ربما يتعجب المرء قليلا بشأن كيفية تداول الحقيقة؛ إذ تنتج آراء مختلفة عن قانونية وإصلاح الدولة الاجتماعية استنادا إلى نفس المبدأ .

2-1 تضمين مبدأ الإعانة:

لقد ورد ذكر مبدأ الإعانة بشكله التقليدى لأول مرة فى المنشور الاجتماعى⁽¹⁾ للبابا بيوس الحادى عشر سنة 1931 (Quadragesimo anno) الذى تضمن وفقا لرأى لوثر شنايدر (نظر ل- شنايدر 1983 L. Schneider، 27-37) ثلاث جمل :

حيث يتعلق الأمر أولا باختصاص الإعانة أو منع الحرمان: ما يمكن للفرد أو الوحدة الأصغر القيام به وفقا لكفاءة أو صلاحية خاصة، يجب أن يصبح مسموحًا به للفرد أو الوحدة الأصغر. فلهيهم الحق الأساسى والواجب الأساسى ولا سيما الاضطلاع بالمهام التى تتناسب مع كفاءاتهم.. وعلاوة على ذلك فإنه ليس من واجب الشخص أو وحدة من الأشخاص تبرير القيام

⁽¹⁾ هو عبارة عن منشور بابوى أصدره البابا بيوس الحادى عشر لكل الكنائس فى العالم المسيحى فى 15 مايو 1931 ليعبر عن دعم الكنيسة الكاثوليكية للبشر ارتكازًا على مبدأ الإعانة والمساندة للبشر كرد فعل ليوم الكساد الكبير، وهو عبارة عن حدوث انهيار كبير للأسواق والتجارة العالمية والبورصات والصناعات الثقيلة وكان هذا بداية من يوم الثلاثاء الأسود (كما عرف بذلك) فى 29 أكتوبر 1929.

بالواجبات. وتخضع الوحدة الأكبر التي تريد أن تتولى القيام بالواجب نيابة عن الوحدة الأصغر لقهر الشرعية أكثر.

وهنا نضع الجملة الثانية - التي تعنى بالمساعدة بالإعانة - نصب الأعين: عندما يكون الشخص أو الوحدة الأقرب إلى الأشخاص غير قادرين أو ليسوا قادرين بعد على القيام بالواجبات القائمة، فيجب ذلك إذن على الوحدة الأكبر التالية، والمعنى هنا ليس الدولة بشكل مباشر، يجب على تلك الوحدة تقديم يد العون على مساعدة الذات والإمداد بالمساعدة بغرض الوصول إلى الاستقلالية بأقصى شكل ممكن.

وعندما تنجح تلك المساعدة على مساعدة الذات - وبهذا تكون قد وصلنا للجملة الثالثة - فيجب على الوحدة الأعلى أن تتسحب ثانية، هنا يكون الحديث عن تخفيض حجم الإعانة، حتى لا يصبح هدف الوصول إلى الاستقلالية يساق بشكل لا معقول.

وبنظرة إلى سياق التاريخ المعاصر الذي صدر فيه المنشور البابوي، ولا سيما في رحاب بل ولحض الأيديولوجيات الجماعية الثلاثينات القرن العشرين في الوقت نفسه وخاصة أيديولوجيات الفاشية والنازية - يتضح مغزى الأمر: إن الأمر يتعلق بالاعتراف بالفرد وكرامته، وحقوقه وواجباته، وحرية وما يرتبط بها من مسؤولية، لعله يمكن للمبدأ أن يسمى أيضا مبدأ إتاحة الحرية. لكن الوجه الآخر للعملة، للحق المعنى بخلق الحرية الذاتية في كل مرة يدعو إلى إمعان التفكير كذلك، ولا سيما الالتزام الأخلاقي باستخدام هذه الحرية للمشاركة في تشكيل الأمور.

2-2 سوء الفهم الحالى المقلل من شأن مبدأ الإعانة:

نشأ سوء الفهم لمبدأ الإعانة المشار إليه والمقترن بالجدل الحالى والممتد، عن الفهم أحادى الجانب لهذا المبدأ ذى الجوانب الثلاث.

1- يكون فهم مبدأ الإعانة فرديًا - ليبراليًا وناقصًا حينما يتم التأكيد فقط على الجملة الأولى المتعلقة بالحقوق الفردية والواجبات وعلى اختصاصات الأفراد والوحدات الصغرى، أى عندما تكون صورة الإنسان كامنة خلف معنى مبدأ الإعانة باعتبارها شيئًا فرديًا واضحًا. وعلاوة على ذلك يتم إغفال أهمية البعد الاجتماعى للإنسانية الذى لا يضع البعد الفردى وفقا للصورة المسيحية للإنسان فى المرتبة الثانية بأية حال من الأحوال، بل يكون مساوينا لها.

2- وهناك سوء فهم جماعى تضمانى مميز لمبدأ الإعانة، حيث يتم تفسير الجملة الأولى لمبدأ الإعانة باعتبارها خطرًا ليبراليًا، مما يدفع الفرد للقيام بدور المناضل المنفرد . لذا فإن الجملة الثانية، أو فكرة الإمداد بالمساعدة والدعم والحق فى مساعدة تضامنية تسبق كل مبادرة ذاتية للمشاركة.

3- وفضلا عن ذلك هناك فى بعض الأماكن سوء فهم مرتب زمنيا لمبدأ الإعانة، حين تأتى فعالية الجمل الثلاث لمبدأ الإعانة فى تتابع تاريخى. ويدل هذا التأويل على أن "النشطاء الاقتصاديين عليهم أن يبادروا ببذل الجهد مرة واحدة مسبقا، وفى حالة تعرضهم للإعياء لعل المجتمع أو الدولة يحل محلهم بشكل تكميلي (م.شرام M.Schramm, 1999, ص19)

4- والسبب الرابع لسوء فهم مبدأ الإعانة بشكل اقتصادى وموجه بحسب الفعالية يظهر عندما يرى الإنسان أنه يمكن تلخيص أسباب هذا الاعتبار تحت شعار (الفعالية) (م. شرام 1999 , 14 , ردًا على دولكن Cl. Dölken).

3- حول العلاقة بين المجتمع المدنى ومبدأ الإعانة:

فكرة المجتمع المدنى ومبدأ الإعانة كل منهما تكمل الأخرى وتعوضها.

من يتأمل فى فحوى مبدأ الإعانة فسوف يتبين له أن هذا المبدأ لا يعنى تقسيم العمل والتكليف به من أعلى إلى أسفل، بل يعنى توجيه النظر فى الاتجاه

المعاكس تماما: إذ تعد نقطة التوجه هي الفرد والوحدة الصغرى. وهو ما يتمتع كذلك بالأسبقية المبررة أخلاقيا انطلاقا من تطبيق كرامة الإنسان وحرية. إن هذه الصلة المميزة لمبدأ الإعانة تجعل من السهل مد خط صلة من هنا مرتبط بمفهوم المجتمع المدني.

وحيثما يتعلق مبدأ الإعانة في جوهره بحق ووجوب تحقيق الحرية وبضمانها وحمايتها، وحيثما يعنى مفهوم المجتمع المدني حق كل فرد في تشكيل حرية الذاتية متبعا في ذلك شروط المجتمع المعنى، ويعنى كذلك الالتزام بإدراك المسؤولية الفردية والإسهام في الحياة الاجتماعية - إذن سيكون من الواضح أن العلاقة بين فكرة المجتمع المدني وبين مبدأ الإعانة يجب أن تكون بالضرورة علاقة تكامل وتدعيم متبادل.

3-1 المجتمع المدني باعتباره تجسيدا لمبدأ الإعانة:

تسليم فكرة المجتمع المدني بشكل حاسم في تحقيق مبدأ الإعانة كما تتضمن كذلك مرة أخرى، وبطريقة خاصة بعدا جماعيا اجتماعيا.

يعتبر مفهوم المجتمع المدني مبدأ الإعانة بمثابة مبدأ لإتاحة الحرية، ولا سيما بالنظر إلى مطلب الحرية المساوية للجميع من حيث المبدأ. كما يطالب من هنا ببذل الجهود العملية التقليدية والمستمرة لخلق الشروط الممكنة التي يمكن للحرية أن تتحقق من خلالها في النطاق الاجتماعي بوصفها مشاركة في كل الأحداث المتعلقة بها. ولا يعد هذا سوى مطالبة بالعدالة الاجتماعية. كما تنتقل إذن فكرة المجتمع المدني قيمة العدالة الاجتماعية التي لا يمكن فصلها عن الحرية إلى مبدأ الإعانة.

حينما يدور الحديث حول الحق والواجب، وحول إدراك المسؤولية الممنوحة جنبا إلى جنب مع الحرية من أجل المشاركة في العمليات الاجتماعية، تماما مثلما

يدور الحديث عن الضرورة التي تخلق شروط إمكانية تحقيق هذه الحرية، عندئذ يهدف ذلك إلى العدالة الاجتماعية باعتبارها عدالة مشاركة - أو مثلما تصوغها الوثائق الكنسية الاجتماعية الأخلاقية - باعتبارها عدالة تشاركية. إن مفهوم العدالة الاجتماعية وعلى خلاف كل قيادة محكمة موجهة للكفاية الاقتصادية لا يعنى أن تكون الأسبقية لمساواة اقتصادية وتأمين متاح ومكفول بقدر الإمكان وبشكل متواصل من قبل الدولة لجميع المواطنين، حيث إن ذلك لا يتساوى مع عدالة التوزيع. ويفسر منشور رعاة الاقتصاد الأمريكي لسنة 1986 (المؤتمر القومي للأساقفة الكاثوليك بالولايات المتحدة الأمريكية (1986)، يفسر صياغة "العدالة الاجتماعية" من خلال مصطلح "عدالة الإسهام": إلا أن العدالة الاجتماعية وفقا لذلك تنص على - وهنا يبدو اصطلاحياً بالفعل أن هناك وجه شبه مع المفهوم المبين للحرية المكونة من خلال مبدأ الإعانة - تنص على أن الأفراد ملزمون بالمشاركة النشطة والمنتجة في الحياة الاجتماعية، كما أن المجتمع ملزم بإتاحة هذه المشاركة للفرد. (رقم 71). ومن ثم تهدف العدالة الاجتماعية وبالتالي عدالة الإسهام إلى منح كل فرد حداً أدنى من المشاركة والمساهمة في العمليات والمنتجات والإنجازات داخل المجتمع الإنساني- أى هذا الشكل من العدالة التي تمنع بالتالى الإقصاء. ويأتى حكم مذكورة ال EKD " المنفعة العامة والمصلحة الذاتية " لعام 1991 (الكنيسة الإنجيلية بألمانيا 1991) مشابهاً حيث يدور الحديث حول العدالة الإسهامية والعدالة التشاركية (رقم 157). كما أن هناك تعريفاً مشابهاً يشمل مفهوم العدالة الاجتماعية فى الخطاب الاجتماعى لكلتا الكنيستين "من أجل مستقبل من التضامن والعدالة"، والذي يرد وفقاً له مفهوم العدالة الاجتماعية كما يلي: "إنه من وصايا العدالة بالنظر إلى المطلقات الحقيقية المختلفة، هدم التمييزات القائمة التى سببت اللامساواة وإتاحة فرص متساوية وأحوال معيشية متكافئة لجميع أعضاء المجتمع.(الكنيسة الإنجيلية بألمانيا ومؤتمر الأساقفة الألمان 1997، رقم 111).

وإذا واصلنا الحديث عما ورد في الخطاب الاجتماعي بشأن "حقوق المشاركة السياسية" من "إتاحة إمكانيات التشغيل والعمل، التي تضمن حياة كريمة مقارنة بغالبية الشعب ومشاركة فعالة لحياة الأغلبية ومعاونة فعالة للمصلحة العامة (رقم 113) ، فإنه يبدو جلي الوضوح هنا أن كلا العنصرين المشار إليهما سابقا، ولا سيما التشارك والمشاركة باعتبارهما جزأين من الأجزاء البنائية الأساسية للأنظمة المناسبة للعدالة الاجتماعية، وذلك من منظور مسيحي أخلاقي. وفي هذا الاتجاه تحديدا تشير أيضا مذكرة إحدى مجموعات الخبراء التي كلفتها اللجنة السادسة للشئون المجتمعية والاجتماعية لمؤتمر الأساقفة الألمان التي اهتمت على أثر الخطبة العامة للكنائس بالمشكلات التفصيلية المستمرة، كما عرضت للواجبات التسع للسياسة الاقتصادية والاجتماعية تحت عنوان: "المزيد من عدالة المشاركة"، إذ تصوغ في هذا الشأن الأهداف المتبعة على النحو التالي: "يتعلق الأمر بمنح الجميع فرص المشاركة - كل حسب قدراته وإمكانياته - وفتح آفاق الحياة أمامهم بدلا من الاكتفاء بالتأمين المادي فقط للأفراد الذين لا يتمتعون بمشاركة حقيقية (الأساقفة الألمان . لجنة الشئون المجتمعية والاجتماعية 1998 ، أنظر أيضا الأساقفة الألمان 2003 - 3،4).

وهكذا يمكن القول بإيجاز بأن فكرة المجتمع المدني تقوم بحماية مبدأ الإعانة من خلال التحديد في هذا السياق الاجتماعي الخاص أمام التفسير الموضح آنفا لمبدأ الإعانة : إذ إنه في مقابل تفسير فردي ليبرالي ، تتضح الحقيقة التي مفادها أن البعد الاجتماعي المشترك يصنع بقوة باعتباره عنصرا معياريا، ومن أجل هذا - بل انطلاقا من معنى مبدأ الإعانة باعتباره مبدأ إتاحة الحرية - فإنه يجذب خط الوصل باتجاه قيمة العدالة الاجتماعية. وبظل سوء الفهم التضامني الجماعي لمبدأ الإعانة مستبعدا، لأن مفهوم المجتمع المدني يعيش على تأكيد الفرد والتزامه شأنه في ذلك شأن الوحدات الصغرى.

3-2 مبدأ الإعانة باعتباره تحديداً وتشكيلاً للتأسيس المعيارى لمفهوم المجتمع المدنى:

إن مبدأ الإعانة يعد المبدأ الأول الذى يحدد ويشكل كيفية تحقيق المجتمع المدنى فى المفهوم القياسى : فمن خلال مبدأ البناء هذا تعكف منظمات المجتمع المدنى واحدة تلو الأخرى فى مجال حريتها على هدف اجتماعى شامل لتنظيم الصالح العام كلاسيكياً واجتماعياً وأخلاقياً. ويشير هذا الكلام عن الصالح العام من حيث المحتوى إلى الإنسانية : طبقاً للتعريف الشهير لأرسطو فقد نشأ المجتمع السياسى حقاً ولىد إرادة الحياة، إلا إنه يتواجد من أجل حياة إنسانية كريمة " (سبليت J. Splett ، 1990 ، 103). ومن كلمات رئيس الجمهورية الاتحادية (هورست كولر): "إننا نبحر جميعاً على متن قارب واحد. يستطيع كل واحد أن يتحمل مسؤولية خير البلاد: على سبيل المثال الممرض، المعلمة، مدرب الشباب فى النادي، الصحفية، رجل الأعمال". ويشير الصالح العام فى هذا إلى ما تم تطويره مع مبدأ الإعانة وقيم الحرية المقصودة والعدالة الاجتماعية انطلاقاً من المسؤولية المحددة والتضامن. وهكذا يقوم مبدأ الإعانة بحماية تحقيق المجتمع المدنى من هياكل الرومانسية الاجتماعية الناكرة لتمجيد الوحدات الصغيرة التى لا يشملها النظر فيما يتخطى البيئة الحياتية. كما يرتبط ظهور تركيب اجتماعى بوجود مجتمع مدنى نشأ فى ظل مبدأ الإعانة، وهو الأمر الذى يمكن معه أن تتوافق قيم قد تبدو متعارضة من الوهلة الأولى مع بعضها البعض: حيث يؤدى مبدأ الإعانة بوصفه مبدأ لتركيب المجتمع المدنى - إلى إنتاج تضامن مجتمعى مدنى يرتكز على قاعدة المبادرة المحددة للمجتمع المدنى وليس على قاعدة الرعاية الاجتماعية الحكومية بمفردها .

لقد ساق رئيس الجمهورية الاتحادية الجديد (هورست كولر Horst Köhler) فى أول خطاب له مثالا واقعياً على ذلك: فقد أشار إلى فكرة "إرسالية مدينة برلين. وقد أسست قبل خمس سنوات بالتعاون مع متبرعين وشركات خاصة مركز شارع

ليرثر' الذى أصبح بمثابة ملجأ مخصص للمشردين والمساجين، وفى نفس الوقت بيت ضيافة للشباب ومنتدى اجتماعى. فقد اتحد هنا مواطنون دون انتظار مساعدة الدولة حتى يمدوا يد العون لمواطنين آخرين فى الأزمات بحزم وهمة. لقد كانوا شجعاناً، ومبدعين ومستعدين لمواجهة الأخطار. وهناك العديد من هذه الأمثلة فى ألمانيا:

ويمكن استنباط واجبات مختلفة للمجتمع المدنى من هذا النسق الإعائى لخير المجتمع:

- 1- فله وظيفة تنبؤية ، حيث يكون قريباً من عالم حياة البشر من خلال منظماته الصغيرة ، كما أنه يدرك مشكلاتهم وخبراتهم المتعلقة بالنظم الاجتماعى.
 - 2- وله وظيفة تنبؤية، يكشف فيها عن المشكلات ويجعلها ظاهرة وعلائية.
 - 3- وله وظيفة حل المشكلات، على الأقل جزئياً بطريقة علنية على مستوى المنظمات الصغيرة بعيداً عن الدولة.
 - 4- تظل وظيفة التحكم بالنسبة للمجتمع المدنى واضحة بذاتها لحل المشكلات التى يجب إحالتها إلى الدولة. وهكذا يمنح المجتمع المدنى فى هذا التنسيق مرة أخرى مبدأ الإعانة كياناً.
- 4- تصور الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدنى الإعائى:
- يصوغ مفهوم الدلائل المتبادلة من مبدأ الإعانة وفكرة المجتمع المدنى الأساس الاجتماعى للدولة الاجتماعية، حيث يؤسس كل من مبدأ الإعانة والمجتمع المدنى الدولة الاجتماعية ويحددانها.

4-1 الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدنى الإعائى باعتبارها إتاحة لتشكيل مساحات الحرية:

يشير مفهوم التكامل المتبادل بين مبدأ الإعانة وتصور المجتمع المدنى إلى تغيير منظورى واضح بالنسبة لإصلاح الدولة الاجتماعية: وبعيداً عن السؤال، من يمكن أن يؤمن ما أمكن وبشكل شامل كل مخاطر الحياة الشخصية، يطرح السؤال حول ما يمكن أن يتيح حرية الأفراد والوحدات الفردية الأصغر؟ وتعنى الإتاحة تقديم يد العون، وفتح مساحات للحرية أمام الفرد كى يتمكن من التعامل وفقاً لقدراته وقيمه وأهدافه بشكل مناسب - وتوضح هنا رؤية منظمة للمجتمع المدنى على خلاف سوء الفهم التاريخى لمبدأ الإعانة. وبصيغة أخرى فإن هذا يعنى أن الوحدة الأكبر تتحقق من خلال شروط اجتماعية واضحة مركبة تعددية وأيضاً وظيفية متباينة: لا يمكن الاستغناء عنها ولكنها لا تتحقق من خلال الأفراد تبعاً لمنطلقات معمول بها (أو أنها لم تعد كذلك اليوم) وبداخلها يمكن للفرد إذن أو الوحدات الأصغر التعامل فى حرية.

على هذا الأساس يمكن التوصل إلى فهم آخر للدولة الاجتماعية من شأنه إزالة التباينات الموضوعية بين كلتا القيمتين الأساسيتين، ولا سيما الحرية والعدالة الاجتماعية، وبين مبدأ الإعانة ومبدأ التضامن، إن الدولة الاجتماعية لم تعد هى وحدها فحسب، بل وإتيا ليست مختصة فى المقام الأول فى أن تصبح منوطة بذلك الدور الخاص بالسوق، حينما يفشل السوق فى القيام بالدور الاجتماعى المنوط به بسبب عجزه. لا يمكن للوضع النظامى للدولة الاجتماعية الإعائى أن يظل طويلاً فى مرتبة تابعة للسوق، ويختص بعدم توافقات السوق التى لا تتناسب دائماً كذلك مع مطالب السوق بسبب شتى الظروف. بل إن الدولة الاجتماعية يجب أن تسبق هذا السوق. فلا ينحصر واجب الدولة فقط فى تخفيف حدة الأزمات الناجمة، إن "ثقافة التضامن" تظل أمراً ميمماً بشكل بديهى بوصفها عنصراً من عناصر المجتمع المدنى كذلك، ولكن بوصفها مجرد شرط من شروط الدولة الاجتماعية

فمن شأنها أن تكون قاصرة في استخداماتها لهذا الغرض ولا تغطي سوى جانب واحد فقط من جوانب مبدأ الإعانة . إنما يعد الواجب الشامل للدولة الاجتماعية هو، "هناك، حيثما يكون حتمياً توفير السلع الأساسية للجمهور وتنظيم استخدامها، تلك التي يحتاجها حقاً كل فرد، كما أنها هي التي يجلبها الفرد لنفسه ولكن لا يمكنه أن ينتجها بنفسه أو يكتسبها أو يتمتع بها، إلا أنها حتمية، من أجل إتاحة مجالات الحرية عموماً وتشكيلها" (أ.ج. فيلد فوير (A. G. Wildfeuer، 2000A، 304).

وفي هذا المقام علينا أن نواجه اختصاراً للمبدأ مرة أخرى: فقد وصف الفيلسوف (فولفجانج كيرستنغ⁽¹⁾ (Wolfgang Kersting) في تصوره دولة الصالح العام - وفقاً لمصطلحاته - بأنها الامتداد الذي يؤمن شروط السوق. إلا أنه يرى أن من واجب الدولة الاجتماعية إعداد الأفراد للمشاركة في السوق بجعلهم مؤهلين للسوق؛ حيث يكون الهدف طبقاً لرأى كيرستنغ "تأمين الاستقلالية" إذ تخلق الدولة الاجتماعية ممن أصبحوا غير مستقلين "أفراداً مستقلين في وضع الاستعداد، أي أن الدولة تجعلهم على استعداد للمشاركة في السوق (ف.كيرستنغ 2000أ، 247). ويتضح بجلاء أن هذا التركيز على قدرة الأفراد على المشاركة في السوق من منظور صورة الفرد المسيحية يشكل اختصاراً مجدداً.

ويشمل هنا المنحى المصور للدولة الاجتماعية الإعانية المسألة بشكل أنثروبولوجي أكثر ويعلله في صورة الإنسان، التي ترسخ أهمية البعد الاجتماعي من خلال مبدأ الإعانة في المقام الأول: ولا يتعلق الأمر بالقدرة السوقية فحسب، بل يتعلق بقدرة الحرية للبشر. "إن واجب الدولة من هذه الناحية هو خلق المقومات والأطر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، البيئية والسياسية التي تتحدد من خلالها ظروف العمل ويتم من خلالها كسب الدخول وتحديد الوضع الاجتماعي وخلافه بهدف تمكين الفرد والجماعة على حد سواء من إشباع الحاجات الأساسية

⁽¹⁾ فولفجانج كيرستنغ : يعمل أستاذاً للفلسفة بجامعة كريستن انبرشت بمدينة كيل (ولد عام 1946) ، تدور أبحاثه حول الفلسفة السياسية تركيزاً على الدولة الاجتماعية والعدالة وتنظيم المجتمع.

(basic needs) التي لدى كل إنسان باعتباره إنسانا والتي يعتبر إشباعها شرطاً أساسياً يمكن الفرد من اكتساب مجالات حريته بشكل عام وتشكيلها . (أ.ج. فيك فوير 2000 A. G. Wildfeuer، 304). إن حرية البشر هذه والتي يجب إتاحتها لها صلة دون شك بالحرية الاقتصادية والمؤسسية - وقد عبر (جوزيف كاردينال هوفنر Josef Kardinal Höffner) عن الأمر بشكل سديد في محاضراته الافتتاحية بعنوان "النظام الاقتصادي والأخلاق الاقتصادية. مبادئ التعاليم الاجتماعية الكاثوليكية" **Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien** der katholischen Soziallehre في اجتماع الخريف للأساقفة الألمان عام 1985 بقوله إن "التاريخ يعلمنا أن حرية البشر وكرامتهم أيضا وجدت مرتبطة بالنظام الاقتصادي" (ج. هوفنر 1985، 5) غير أن حرية الإنسان ليست مطابقة لذلك، بل إن الحرية المؤسسية تعتبر شكلا من أشكال التعبير والتجريب المركزي للحرية الإنسانية. فالأمر يتعلق عموماً، 'بالتمتع بحقوق الحرية والمشاركة عموماً وكذلك إمكانية تشكيل مجالات الحرية التي تتاح في دولة دستورية ديمقراطية' (أ.ج. فيلدفوير 2000، 304) مع إمكانية تحقيق المجتمع المدني كذلك. وإذا كان الحديث هنا وفق التحليل المناسب لمبدأ الإعانة يتناول " الأطر " و "إتاحة الحرية"، فتأتي أهمية التمييز اصطلاحياً، وهو الأمر الذي يحظى بأهمية كبرى في الجدل الدائر حول التزام المواطنين:

لا يتمثل دور الدولة الاجتماعية الإعانية في كونها دولة منعشة ومنشطة، لأن توسيع أنشطة الدولة يعد طريقاً خاطئاً غير أن الأمر يتعلق هنا أكثر " بالدولة الممكنة" (التكامل البرلماني للحزبين الديمقراطي المسيحي والاشتراكي المسيحي CDU/CSU 2002، 691).

ويندرج ضمن تلك الأطر والشروط التي يجب أن توفرها الدولة التأمين الأساسي للحد الأدنى للتعايش الثقافي، لرخاء البشر في كل مراحل الحياة من خلال نظام تأمين اجتماعي مناسب، وبناء وصيانة البنية الأساسية للمواصلات

والتصالات، وكذلك نظام صحي إلى جانب توفير نظام إسكان مناسب وأعمال بناء وتشديد، فضلا عن حماية البيئة وتشجيع التعليم والتربية وكذلك دعم العلم والبحث والثقافة .

ومع كل التأكيد على أن الحرية تعتبر أساسا شرعيا لقيام الدولة الاجتماعية، فما زالت هناك وجهة أخرى تستوجب التفكير: فالحرية لا تقدم فرصا وإمكانيات فحسب، بل توجد أيضا ودائما تلك المخاطر التي لا يمكن إزالتها بشكل نهائي. ويبقى إذا الخطر قائما بالألا تسير الحياة على ما يرام، وبالألا يمارس الإنسان حرته بشكل مفيد أو حيث لا يستطيع ممارستها بشكل معقول. وحيث إن الإنسان يعرف على الأقل مبدئيا هذا الخطر فيو يشعر بالخوف منه: " لأن الإنسان يرى المستقبل بفضل موهبة اللغة والمنطق التي يتمتع بها ويتوقع في يومه جوع الغد فيو يخشى من أن الغد لا يحمل له ما يكفي مما يسد رمقه. وهو الأمر الذي يناقض ما ورد بالإنجيل بخصوص " طيور السماء " إذ سرعان ما يضمنه اليوم حقا جوع الغد. " (و. هوفيه O. Höffe 2002) ويمضى سعى البشر للأمان في هذا الاتجاه، فالبشر يحتاطون اليوم تماما للغد. ومن ناحية أخرى فإن من واجب الدولة الاجتماعية تحقيق المنطلقات الأساسية بحيث يتمكن الفرد من اتخاذ الحيطه وإشباع احتياجه الأمنى فى إطار مناخ مناسب.

من شأن التأكيد على أهمية الحرية فى سياق جدل الدولة الاجتماعية أن يظهر ناحية أخرى بوضوح: حيث إن الدولة الاجتماعية قد بلغت حدودها المالية، مما يترتب عليه وجود ضرورة قصوى لإصلاحها، وهو ما يندرج ضمن المعرفة السياسية العامة والتقليدية إلى جانب أولئك المواطنين الذين يظهرون عدم الاكتراث والتبرم بالسياسة. كما تعد هذه النزعة الواسعة الانتشار والمتمثلة فى طلب العون من "الدولة الأب" فى كل الأحوال وأمام كل المشكلات واحدة من الأسباب الأساسية ليزده لتتمة الاقتصادية، أى جعل الدولة الاجتماعية دولة رفاهية بلا حدود أو دولة رعاية اجتماعية، ولكنها لا تتيح مطلقا الحرية والمسئولية الشخصية للفرد،

كما أنها تحقق العدالة الاجتماعية من خلال تأثير محبط وقائم على حرية مطلوبة ومحجور عليها. لم يعبر أحد عن أثر الحرية المطلوبة هذا للدولة الاجتماعية أو دولة الرفاهية أفضل أو أبين حجة مثلما عبر عنه (فيلهلم روبكيه Wilhelm Röpke): في كتابه "الأزمات المجتمعية في الوقت الحاضر" Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart، الطبعة السادسة لسنة 1979) حيث يقول: إننا معاً وانطلاقاً من المساعي المتزامنة نقوم بإقصاء عامة الشعب وتحمل التفكير عنهم كتوفير أسباب الراحة مثلاً، كما أننا نقوم بتهدئتهم بكل صنوف النعيم الممكنة لرفاهية الحضارة، ثم نحقر من شأنهم أخيراً بتحويلهم إلى مخلوقات مستأنسة تماماً وحيوانات منزلية تحرك أذيالها. ويمكننا إذن تسمية هذا الشكل النموذجي والمريح لتربية الماشية" (ف.روبكيه 1979، 267). إنه نظام اقتصادي واجتماعي يناقض تماماً الفهم المستخلص عاليه للدولة الاجتماعية المؤسسة على مجتمع مدني إعاني. وبإشارة روبكيه هذه إلى الحرية باعتبارها بعداً أنثروبولوجياً أساسياً، يتضح على الفور أن الدولة الاجتماعية في شكلها الراهن ومع زعميا الاختصاص اللامسئول بالإعانة (أو- هوفيه 2002) - وهذا يعد حقاً عجزاً إعائياً - تتحدد وترتبط بحدودها الأخلاقية: ومن ناحية أخرى فإنه يبدو جلياً من منظور إتاحة الحرية هذا، أن من يتقصى في كل الإجراءات المقصودة عن منع سوء استخدام دعم الدولة الاجتماعية وكذلك عن تحسين أهداف قساوة القلب وعدم الشفقة فإنه يرتكب "خطأ تصنيفياً مؤثراً". ويعد الناقد لسياسة الرفاهية التوسعية أشبه بشخص قاسٍ عديم الرحمة وتاجر يشيح بوجهه إذا مر على أناسٍ مسلوبين ومهانين عند حفاير الطريق، بينما يمكن اعتبار المنادي بالحد الأقصى للرفاهية بمثابة المعالج الكفاء . (ف. كيرستنج 2000 ب ، 249) . فلا يدور الأمر في كل جدل الإصلاح وبشكل أساسي حول المنطق الاقتصادي فحسب ، بل يدور بشكل كبير حول التصنيفات الأخلاقية.

4-2 الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدني باعتبارها شرطا من شروط إمكانية تطبيق العدالة الاجتماعية:

يجب التفكير بشأن وظيفة الدولة من خلال منظور الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدني الإغاني في نفس الوقت.

حيث لا يعنى الالتزام بإتاحة حرية الشخص ومراعاة حرية الفرد والوحدات المجتمعية الأصغر للمشاركة في العمليات الاجتماعية، لا يعنى ببساطة أن تتصل الدولة من مسؤولية العدالة الاجتماعية المتمثلة في التزاما للرعاية الاجتماعية.

لقد أوردنا عليه شرحا لمفهوم العدالة الاجتماعية على أنها عدالة تشاركية، والأمر هنا لا يتعلق بعدالة مشتقة أو بشكل ثانوي للعدالة، بل بالواجب المحورى لواحد من تلك المجتمعات السياسية، "التي تأخذ كلاً من كرامة الإنسان وحقوق المشاركة على محمل الجد"، كما تراعى تلك المنطلقات التجريبية السارية عموماً والتي بدونها لا يمكن قيام حياة أدمية كريمة ولا يمكن مطلقاً للإنسان بدونها أخذ حقوقه في الحرية والمشاركة أو لعله لن يتمكن من ذلك إلا بصعوبة شديدة." (هـ.م. باومجارتتر، و أ. ج. فيلدفوير 2001، 37 وما بعدها.) حينما تمثل العدالة الاجتماعية المساعي العملية الأخلاقية المتواصلة لخلق شروط التمكين، التي يمكن للحرية أن تتحقق من خلالها في المجال الاجتماعي في شكل مشاركة بكل الأحداث التي تتعلق بها، وعليه فإن الدولة الاجتماعية تعتبر بمثابة التحول المؤسسى لمفهوم العدالة الاجتماعية.

ولا أعتقد أن هناك ضرورة للتأكيد على أن كل النقد الموجه للشكل الحقيقي المتواجد للدولة الاجتماعية وفقاً لما قيل سابقاً لا يمكن أن يعنى إدانة الدولة الاجتماعية التي تتخذ مثل هذا الشكل. لأنه من البديهي إذن أن ينشأ هنا من خلال التصور المتشعب للدولة الاجتماعية الإغانية ما يعنى أن هذه الدولة الاجتماعية باعتبارها أساساً للديموقراطية وباعتبارها الوجه الآخر لمبادئ الدولة الدستورية،

تعتبر إنجازا إنسانياً لا يمكن الاستغناء عنه والذي لا يمكن للمرء أن يرتد وراءه دون انتهاك للجوهر الإنساني الأساسي. وفي كل المناقشات التي تدور حول التشكيل المتخصص والمتاح والمناسب لها، يجب مبدئياً الأخذ في الاعتبار أنه من الضروري حمايتها، حيث إن مبدأ الدولة الاجتماعية لا يعني سوى كرامة الإنسان التي لا تمس. ويتضح من تلك الأفكار التي عرضنا لها عاليه أن الدولة الاجتماعية المصورة ليست هدفاً ثانوياً ومشتقاً لدولة، كما يرى كيرستنغ، بل إنها هدف مرتبط غير منفصل ويقف جنباً إلى جنب مع أهداف الدولة القانونية والدولة الدستورية ذاتالديمقراطية والحرية. ومن هذا المنظور تستبعد كذلك نصورات الدولة الاجتماعية التي ترى الدولة بمثابة محطة للإسعافات الأولية لتخفيف الأزمات في شكل من أشكال الوظيفة الإعانية، وفي المقابل لا تفهم من الناحية التنظيمية الأخلاقية الاجتماعية على أنها مؤسسة يمكن تخطيطها من خلال مبدأ "الرفاهية للجميع"، بل أنها تفهم على أنها تعبير قائم لتقافة التضامن. "انظر م. شبيكر M. Spieker 1993، وكذلك يو. نوتيلله - فيلد فوير U. Nothelle 1999، 250-262) إنما يعد هذا بالأكثر فيما ذا بعد اجتماعي مدني تضامني للدولة الاجتماعية، مما يتيح ثقافة للحرية وللعدالة الاجتماعية والمسئولية المحددة للتضامن الحكومي المجتمعي الجماعي.

خاتمة : تصور الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدني الإعاني:

لعله يمكن لهذا الفهم المتطور للمجتمع المدني ومبدأ الإعانة أن يوضح ما تعنيه هذه المفاهيم في ارتباطها ببعضها البعض. ولعله يمكن أن يتضح في نفس الوقت أن مشروعاً ذا أساس اجتماعي أخلاقي لدولة اجتماعية ذات مجتمع مدني تعاوني يمكن تطويره ارتكازاً على تلك الأسس التي تقوم قانونيتها وعملها على إتاحة الحرية وخلق مجالات لها أي العدالة الاجتماعية. ويمثل ذلك محاولة يمكن الاستفادة منها في المقام الأول بالنسبة لوعي جديد مرتكز على تصور ملائم للدولة

الاجتماعية إذ إن شعارات المناقشات العامة السائدة في كل مكان واقعية ومنتوعة بالنسبة لتفسير مظاهر عجز الدولة الاجتماعية في الوقت الحاضر. وارتكازاً على تلك الأسس، لا يعتبر هذا معناه شفاء لتلك الظواهر، إنما يعتبر معناه حقاً إعادة بناء الدولة الاجتماعية لتتسأ "سياسة تطوير لدولة نامية " وفقاً لمصطلحات مجمع الأساقفة الألمان.

Albers, I. (1994): „Kunst der Freiheit“. Kommunitaristische Anleihen bei Tocqueville, in: C. Zahlmann (Hrsg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin, 35-41.

Baumgarten, H. M. u. Wildfeuer, A. G. (2001): Freiheit und soziale Gerechtigkeit: Die Verantwortung des Staates für Bildung und Erziehung, in: S. S. F. Kultus (Hrsg.), Nachdenken über Schule, Dresden, 33-57.

Die deutschen Bischöfe (2003): Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik, Bonn.

Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (1998): Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischöfskonferenz, Bonn.

Evangelische Kirche in Deutschland (1991): Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.

Evangelische Kirche in Deutschland und Deutsche Bischöfskonferenz (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit . Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischöfskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn.

Fraktion der CDU/CSU (2002): Sondervotum von Mitgliedern der Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ aus der Fraktion der CDU/CSU, in: Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ Deutscher Bundestag (Hrsg.), Bericht Bürgerschaftliches Engagement: Auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft, Opladen, 683-727.

Höffe, O. (2002: Zwischen Risiko und Sicherheit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 184, 10.8.2002, 11.

Höfner, J. (1985): Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der katholischen Soziallehre. Eröffnungsreferat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenzen bei der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, o.O. (Bonn).

Kersting, W. (Hrsg.) (2000a): Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist.

Kersting, W. (Hrsg.) (2000b): Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit. Eine Kritik egalitärer Sozialstaatsbegründung, in: W. Kersting (Hrsg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist, 202-256.

Losinger, A. (1999): Das Subsidiaritätsprinzip und sein Einfluss auf das Menschen- und Gesellschaftsbild der Katholischen Soziallehre. in: W. J. Mückl (Hrsg.), Subsidiarität. Gestaltungsprinzip für eine freiheitliche Ordnung in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, Paderborn, 35-47.

Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika (1986): Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, o.O. (Bonn).

Nothelle-Wildfeuer, U. (1999): Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft, Paderborn.

Putnam, R. D. (Hrsg.) (2001): Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh.

Roos, L. (1997): Die Zukunft des Sozialstaats in sozialethischer Perspektive, in: H. Pompey u. L. Roos (Hrsg.), Caritas zwischen Menschlichkeit und Wirtschaftlichkeit, Würzburg, 73-97.

Röpke, W. (1979): Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Bern-Stuttgart.

Schäuble, W. (1996): Bürgertugenden und Gemeinsinn in der liberalen Gesellschaft, in: E. Teufel (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen, Frankfurt, 63-77.

Schneider, L. (1983): Subsidiäre Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips, Paderborn.

Schramm, M. (1999): Subsidiarität der Moral. Institutionenethische Überlegungen zum Subsidiaritätsprinzip der Katholischen Soziallehre, in: W. J. Mückl (Hrsg.), Subsidiarität. Gestaltungsprinzip für eine freiheitliche Ordnung in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, Paderborn, 9-34.

Simonis, H. (1997): Kein Blatt vorm Mund. Für eine aktive Bürgergesellschaft, Hamburg.

Spieker, M. (1993): Menschenbild und Sozialstaat, in: A. Rauscher (Hrsg.), Christliches Menschenbild und soziale Orientierung (=Mönchengladbacher Gespräche 13), Köln, 95-120.

Splett, J. (1990): Der mündiger Wähler. Christlich-philosophische Erwägungen, in: Stimmen der Zeit 208, 102-112.

Taylor, C. (1993): Liberale Politik und Öffentlichkeit, in: K. Michalski (Hrsg.), Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1992, Stuttgart, 21-67. Tocqueville, A. D. (1985): Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart.

Wildfeuer, A. G. (2000): Um der Freiheit willen: Zur legitimationstheoretischen Rekonstruktion eines originären Erziehungs- und Bildungsauftrages des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates, in: U. Nothelle-Wildfeuer u. N. Glatzel (Hrsg.), Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Graftschaft, 297-316.

كيف يسفر الصدام بين المجتمع المدني والعدالة في أوروبا عن ثورة شعبية حقيقية؟

رينيه كوبيروس

1- مدخل :

أحياناً ما ينادى بالرأى القائل بأن ركود الإصلاح في المجتمع الألماني، قد يرتبط دون ريب بعدم كفاءة سياسة جيل ثمانية وستين (68)، ولكنى أرى بعين المتربص من الخارج أن المرء يجب عليه أن يتقصى ويبحث عن الأسباب التي استقرت عميقاً في محيط التغلب على ماضٍ وفي ظل الذكريات الأليمة والمجمعة للحروب.

أو لم تقف المعجزة الاقتصادية والرفاهية الألمانية عالية المستوى عائقاً في سبيل الحياة العادية؟ وفي سبيل خلق هوية إيجابية جديدة لحطام ألمانيا ما بعد الحرب روحياً ومادياً؟

إن هذه العوامل التاريخية - أو لعنا نزع هذا - تقتضى أن يصاحب عملية الإصلاح وهدم نماذج النجاح هذه اضطرابات وعواقب شديدة. ولعل المرء يجب عليه أن يضع في الحسبان ما يصدر عن مناهج الإصلاح الألماني من أنين وصرير أكثر من كل أمر آخر، ولا يعتبره مضحكاً. بل على عكس كل الآراء التي يمكن أن يقابلها المرء لدى "المحدثين" في بلد مثل بريطانيا (الاقتصادى **the Economist**)، إذ إن ألمانيا تمثل الأخير ذا الطراز القديم، بل إنها عملاق رجعي. وإن اعتبر هذا من ناحية صادقاً، إلا أنه يخفى فيما وراءه كما يقال تاريخاً أساسياً سببته الحرب والذكريات الأليمة لجمهورية ألمانيا الشرقية. ألم يكن هناك أيضاً خوف حقيقي ولا شعورى من قيام حركة ثورية حقيقية في ألمانيا؟

أود في البداية أن أشير إلى أنني لم أستخدم لغة أو مصطلحات سياسية - فلسفية، ويرجع ذلك إلى سببين:

أولهما: أن مسقط رأسي هولندا التي لا تهتم بالأوجه السياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية فحسب، بل إنها تهتم أيضا بالأوجه السياسية - الفلسفية، إذ كان هناك اهتمام وسطي بين التقاليد القارية والألمانية من ناحية وبين العالم الأنجلوساكسوني من ناحية أخرى؛ فتقافتنا العقلية مزيج من الدقة الألمانية والتجريبية والبرجماتية البريطانية. إننا نقف في مكان ما بين هيجل وهيوم.

أما السبب الثاني فهو أنني كنت أعمل لدى **Think tank** ، وهو حزب سياسي يتبع مؤسسة فياردي بيكمان مثلما يطلق على المكتب العلمي للحزب الهولندي الشقيق لحزب **SPD** الذي يطلق عليه **PVDA**. إن منشأة كئذه تعد بمثابة وسيلة تربط بين السياسة والجامعات وتتوسط المسافة الفاصلة بين السياسة والعلم، إذ يوجد منذ القدم إثارة وتشويق طبيعي ما بين العالم الأكاديمي ونظيره السياسي. إن العلم يواجه وينتقد فكر الحياة اليومية، ويكشف الحقائق الباطنة ويحلل اليقينيات ويقدر على اختراق لعبة سيطرة الإستراتيجيات والسياسيين.

ومن ناحية أخرى فإن الوقائع العلمية والنظريات تتبكر عالما مصطنعا يبدو أنه لا مكان فيه لأناس من لحم ودم ، ناهيك عن الناخبين. لذا يمكن القول بأن قصة مؤسسة فياردي بيكمان هي أيضا قصة البغض والحب بين المفكرين والسياسيين، وبين العقل والسلطة، حيث تصطدم القيم السياسية الأصيلة والمبادئ مع "منطق الحملات الدعائية والوسائل الإعلامية" للأحزاب السياسية الحالية.

لا أريد أن أشغل نفسي كثيرا بالفلسفة السياسية، بل بالاجتماع والسياسة، بالمواجهة بين "المجتمع المدني والعدالة" في نطاق الواقع الاجتماعي.

2- الشعبية وأزمة التمثيل:

حين تقوم حركة شعبية في أى مكان مثل ثورة الفورتوين ببولندا، فإننا تهدد بالشؤم، وعندئذ تسود درجة الإنذار الأولى، إن الشعبية تعد بالنسبة للجميع إشارة الخطر تنذر أن هناك خللاً ما فى التمثيل السياسى، وذلك يعنى أن الناس غير ممثلين جيداً من قبل المؤسسات السياسية أو هناك تغيرات اجتماعية ما تحدث دون موافقتهم، وأنهم فى ذات الوقت لا يمكنهم التأثير فيها، إذ إنها مملأة عليهم بقدر من الإكبار من قبل السياسة (فى أيامنا هذه بسبب الاضطراب والأخطار واليأس الأيديولوجى وارتباك الصفوة).

وبسبب أزمة التمثيل التى تكمن فيما وراء هذا، يجب أن تؤخذ الشعبية بشكل أكثر جدية، خاصة لأن الظاهرة ذات شقين وكأنا أمام رواية الدكتور جيكل والسيد هايد.

إن الشعبية يمكن أن تتخذ شكلاً شريراً (وعندئذ تذكرنا على الفور بحركات اليمين المتطرف أو النازيين الجدد)، أو عليها تتمثل فى شكل صبى مرح حين تكون نموذجاً ديموقراطياً صحيحاً أو قد تكون ناقوس الخطر الذى يدق على أعتاب الصفوة المتخاذلة، وعلى كل حال فإن عدم الارتياح الشعبى لا يزول سريعاً. إن المزج بين ديموقراطية الإعلام وسمو شأنها وعروضها المغرضة وتسابقها إلى الأحداث المثيرة، إلى جانب وجود مجموعة متزايدة ومتذبذبة من الناخبين يعد بمثابة التربة الخصبة للثوران الشعبى من كل صنف (علماً بأن وسائل الإعلام فى هولندا إذا ما قورنت بالصحف الألمانية المصورة أو الصحف النمساوية الملكية فإننا لا نزال متحضرين نسبياً).

يتعلق الأمر هنا بالاتجاهات البنائية. حيث إن الرباط المرتخى الممتد بين الناخبين والأحزاب هو الذى يسير فى معية تقويض الدعامات - الأمر الذى يعبر عن سقوط ما يعرف بالدعامات التى صيغت مثل تلك المجالات العقائدية ذات

الرؤى العالمية التي عرفت في المجتمع البولندي منذ الخمسينيات - ودحض الأيديولوجيات وفض الأوهام! لقد نتج مزيج عدم الارتياح الشعبي عن الخلطات الآتية: التهمكية السياسية الشديدة وفقاً للمفاهيم البولندية (إن هذا يعنى عدم الوثوق بالمؤسسات الشعبية والسياسيين)، ثم المقاومة ضد تعدد الثقافات والهجرة وكذلك الغضب من قصور أداء شؤون الدولة بدءاً من الشؤون الصحية وحتى محاربة الجريمة.

تكمّن خلف هذه السياسة الشعبية لفض الوهم حقيقة اجتماعية مروعة، إذا كنا نرغب في صياغة الأمر صياغة أدبية . إننى أعنى بذلك أنه توجد في مجتمعنا اتجاهات متوارية مختلفة، تجلب معها عواقب وخيمة قاسية لجماعة محددة، وهي جماعة ضحلية التعليم والثقافة. ومن العجب أنه لم ينتبه أحد في هولندا، ولا حتى مرة واحدة في حزبي ذاته، لم ينتبه بوجه خاص إلى هذه الجماعة . إلا أن الاختبار الفلامشي الذي قام به مارك الكردوسى قد أسفر عن أن ضحلي التعليم قد تم تهميشهم اقتصادياً في العقود الماضية ، ومن الوجبة الاجتماعية الثقافية كذلك نفشى بينهم كم هائل من الضجر والاستياء، حيث أصبحت صورة الناس والعالم لديهم تتسم بالضيق والضآلة. إن هذا الهم لضحلي التعليم له أسباب، كثيرة منها : تقلص العمل الصناعى وزيادة المتطلبات التى يملها المجتمع الحديث على أعضائه - ولاسيما رأس المال الثقافى والاجتماعى التى يستوجبها المجتمع ونهاية البيوتوبيا الاشتراكية الخاصة بالمساواة (يكون بدلاً من ذلك اليدم اذائم لدولة الدعم والرعاية)، وتعدد الثقافات للبيئات الأمنة وكذلك تأثير التجارة .

وتحدث هنا المأساة التى أغفلتيا مجتمعات وسائل الإعلام لدينا ذات الطابع "الأكاديمى" السياسى البيروقراطى. إن فى ذلك ما هو أكثر من الخيانة للنزاهة السياسية . إن الجماعة ذات المستوى التعليمى الضحل تشعر بأنها لا تمثل من قبل النظام السياسى البيروقراطى، وكذلك يكون الانزعاج نافذ العمق فى طيات الطبقة المتوسطة. حيث يتعلق الأمر ببساطة شديدة بحدوث التغيرات الاجتماعية التى

يشعر المرء تجاهها بأنه لا حول له ولا قوة؛ فالمرء تسحقه التطورات الجوهرية التي لا يرضى عنها: العولمة، والوحدة الأوربية وتوسع الاتحاد الأوروبي وتوحيده، هذا في مقابل تقويض دولة الرخاء والسيطرة الظاهرية الخارجية على الهجرة والتعددية الثقافية بالدولة. هذا هو في رأي التربة الخصبة الحقيقية للشعبية أو قل بوتقة الانزعاج وعدم الارتياح ونواة أزمة التمثيل.

3 - المجتمع المدني والأحزاب السياسية : أحزاب جماهيرية بدون جمهور:

إننى أستشهد بكل من (أولريش فون آليمان Ulrich von Alemann) و(كريستوف شترونك Christof Strünck) و(أولريش فيرهوفر Ulrich Wehrhöfer) فى القول بأن : "الأحزاب هى المنظمات الأكثر عرضة للآزمات، والتي تعمل دوماً على التوازن عند مواضع الارتباط بين الدولة والمجتمع من خلال التأميم أو التعميم. بل يجب عليها أن تحتفظ بهذا التوازن ولذلك تكون فى بؤرة اهتمام الرأى العام".

إن الأحزاب قد تحيد وتخسر من نواحٍ عديدة . حيث إن معيار التنظيم السياسى لشعبنا أخذ فى الضعف والتهاون: فالأحزاب قد تفقد الأعضاء، وعلاوة على ذلك نجد أن مجموعة الأعضاء تتقدم، ثم إن بعض الوظائف الهامة للأحزاب قد انتقلت إلى هيئات اجتماعية أخرى . إن الثقة التى أضمرت لها قد تقلصت، وفى نفس الوقت احتفظت الأحزاب لها بوظيفة أخذت تعمل على تقويتها، لقد احتفظت بما يشبه احتكار دخول المصالح السياسية. إن انبهار الحزب الذى كان الجمهور يندمج فيه، ينطبق بكل تأكيد على الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية. إلا أن الاشتراكية الديمقراطية تعمل كذلك هنا كجزء لا يتجزأ من الكل. نظراً لأن نظام الأحزاب والنظام الديمقراطى يظلان مجتملاً تحت الضغط بناء على الملل السياسى. وقد كان البحث جارياً بشكل مكثف فى عمود من أعمدة جريدة دى تساييت Die Zeit عن "سبل الخروج من دولة الأحزاب". "إن هذا الأمر تحديداً هو مشكلة دولة الأحزاب

الحالية لدينا ، تلك الدولة التى تفرض نفسها دائماً وأبداً - ولكنها لم تعد قادرة على فرض أى شيء. إنها تمتد وتنتشر باستمرار دوماً غير أنها تضمحل أثناء ذلك (....) و فقط عندما يتقلص نفوذ الدولة ويحجم ذاته ، يكون الاستحواذ على السلطة السياسية مدرجاً نسبياً من خلال دولة الأحزاب. " (روبرت لايشت Robert Leicht ، جريدة دي تسايت، 12 يونيو ٢٠٠٢، الصفحة رقم ٦٠).

لقد تعرض حزب التحرير الجماهيرى الكلاسيكى لتآكل شديد بل أخذت الأقاويل تتردد عن ذوبان وانحلال نظام أحزاب ما بعد الحرب. ترى أى خلفية تكمن خلف ذلك؟ إن السياق الذى تعمل فيه الأحزاب فى عصرنا هذا لا يختلف اختلافاً كبيراً عن تلك الظروف التى هيأت وأست فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر فحسب، بل إنه يخالف أيضاً الشروط والملاسات، التى تحقق من خلالها استمرار الأحزاب بعد العرب العالمية الثانية فى ثوب جديد. إن هذه التغيرات والتحولات هى أولاً اجتماعية وثانياً سياسية أيديولوجية أو برامجية وثالثاً ثقافية وذات طبيعة تنظيمية.

1- لقد تحطمت العلاقة الوثيقة بين المجتمع والسياسة وبين التأييد القوى والأحزاب. كما قد تغير بناء مجتمعنا وتركيبه بقوة وكذلك التمثيل السياسى. لقد غير المنتخبون طرق مفاضلتهم فى الاختيار، وأخذوا يظهرن أسلوباً شديداً للتقلب أكثر مما كان من قبل عشر سنوات. كما أصبح الإخلاص العقائدى والتوجه الطبقي يلعبان دوراً متزايد الصغر. لقد صار أسلوب الحياة وجانب الهوية الثقافية يشكلان أهمية فى مجتمع متنامٍ عملى وضعى. وقد أصبحت السياسة عبارة عن ساحة سوق يقود فيه أرباب السياسة منافسة لأصوات المواطنين / المستهلكين، أو وفقاً لكلمات يواقيم راشكبه: "حدث تغيير فى وضعية الأيديولوجيات بالسوق". فقد تحولت الأحزاب من كونها أحزاباً ذات رؤية وبرنامج إلى أحزاب تنافسية موجهة بحسب الناخبين. لقد استمر هذا الاتجاه بقدر متزايد جنباً إلى جنب مع تنظيم عملى

متواصل وحرفية للأحزاب الشعبية ومع اقتلاع متصل للجذور الاجتماعية وأيضاً مع تغلغل مستمر في شئون أملاك الدولة .

لا يمكن وصف الوضع الاجتماعى للأحزاب السياسية إلا بأنها: أحزاب شعبية مشردة . لا بد من التأكيد أولاً على أن نماذج التمثيل السياسى النزيهية ، التى تنوب فيها الأحزاب عن مجموعة محددة من الناخبين، قد تلاشت. إن الناخبين يستبدلون الأحزاب فى ساحة السوق السياسى. وعلى ما يبدو فإن الحديث يدور عن ضياع وتشريد الأحزاب التى صارت دون استقرار فى سياستها الانتخابية - الاجتماعية. ويطرح السؤال نفسه مجدداً: ترى أى روابط جديدة يمكن أن تنشأ فى المستقبل؟ وكيف يمكن للأحزاب أن تتفاعل تجاهها؟ كيف يمكن أن يتواجد تمثيل شامل لأتباع متفرقين؟ وكيف يمكن أن تقام الصلة بين المؤسسات الاجتماعية وجماعات جديدة (كالمهاجرين على سبيل المثال)؟ باختصار: كيف يمكن أن تعمل الأحزاب من جديد ككنايب عن المجتمع المدنى؟

وقد كتب يواخيم راشكيه Joachim Rascke (فى كتابه الناقله السريعه **Der rasende Tanker** ص25): "تعد علاقة التوتر تجاه المجتمع المدنى قائمه ونامية إلا أنها يمكن أن تتحول لتصير منتجة: من خلال نقد الأحزاب بسبب إمبريالية الدولة التى تطبقها وكيفية تحويلها المجتمع إلى أدوات، وكذلك من خلال نقد المجتمع المدنى بسبب ما نسمع عنه من سذاجات ونذر مضللة. قد تصبح الأحزاب والمجتمع المدنى جهات بناءة وتستمد ذلك الواحدة تلو الأخرى من خلال الوعى والممارسة العمليه لتحديد الذات والتكامل المتبادل."

2- لقد أصبحت الأسئلة المحورية السياسية أكثر تعقيداً كما أن وضع مراكز القوى التقليديه قد ضعف وتداعى. إن السلطة السياسية إما أنها قد تسربت وضاعت أو أنها نقلت وعدلت تبعاً للعبة دولية لتصبح من المؤسسات الأوربية أو غرفة رسمية محترفة أو مكتباً من مكاتب العدل أو المؤسسات السياسية والاجتماعية. وفي خضم مجال السلطة المنتشر والمعقد هذا، صارت الأيديولوجية

التقليدية باعتبارها مرشداً للمعاملات السياسية بالية. لقد تحول السياسيون إلى مدراء لمجموعات شركات كبيرة وبيروقراطية، يعارض منطقيهم التكنوقراطي أو الفني القيادي مبادئ النظام السياسي والديموقراطي لأحزابهم، وبذلك فإن الأحزاب قد أصبحت أقرب أن تكون محركاً لأمر الدولة عن كونها وسيطاً بين المجتمع والدولة .

الأشكال السياسية الجديدة وعلاقات السلطة: الأحزاب من خلال ديمقراطية وسائل الإعلام. يعد الحزب السياسي منذ وقت بعيد لاعباً هاماً في الساحة السياسية وتعد المؤتمرات مكاناً لاختبارات من هو أقوى من بين الأجنحة المختلفة ولتباين الآراء. وبسبب تضافر عوامل عديدة (التأثير الفائق لوسائل الإعلام- احترافية السياسة وتوجه الأحزاب وفقاً لسبل الإدارة)، لجأت السلطة في أثناء فترة الدورات التشريعية إلى نواب الحزب في الحكومة -وبقدر ضئيل- إلى الأجنحة البرلمانية، ثم احتل تأليه الأشخاص مركز الصدارة في العالم السياسي فيما بعد من خلال منطقتي استفتاء الآراء ومنطق وسائل الإعلام. وانتقل هذا إلى الشكل الشعبي، بل إنه أدى إلى تفويض قيادي من خلال استفتاء عام. حتى تحول الحزب الحقيقي إلى تابع، وأخذ يتضاقل. ترى كيف يتمشى هذا مع فكرة الحزب التقليدية باعتباره مجالاً للمناقشات وواضعاً لبرامج نوابه السياسية في البرلمان والحكومة؟ هل يمكن للحزب باعتباره حزب تواصل عصري أن يعيش في ظل إستراتيجية اتصالات مزدوجة: واحدة للنبيهاء داخل نطاق الحزب وأخرى لوسائل الإعلام الجماهيرية؟ أم أن عائلة أليمان⁽¹⁾ وغيرهم لديهم الحق، حينما يستنتجون أن "ما نحتاج ، ليس قدرًا ضئيلاً من سياسة الحزب بل أحزاباً أفضل ترغب في ما أكثر من تقنية حكومية جيدة، ومن شأنها أن تنظم الجدل الأخاذ حول المسائل الاجتماعية الجوهرية .. لعل الجماهير جديرة بذلك. " (الناقلة السريعة صفحة 34).

(1) أليمان: عائلة اشتهرت بأن كثيراً من أفرادها صاروا حكاماً وعمداً للبلاد وكان منبت هذه العائلة في مدينة (ماجنورج) التابعة لولاية ساكسونيا أنيالت.

3- تتوافق طبيعة الفردية لمواطن هذه الأيام بالكاد مع العلاقة جماعية أحد الأحزاب السياسية. لقد شجعت طبيعة الإعلام الحديث على تراخي الروابط بين المواطن والأحزاب من خلال تهيئة منطق جديد ودينامية للعالم السياسي، كما نهضت بأعباء الوظائف التقليدية للأحزاب مثل الوظائف الاجتماعية والإمداد بالمعلومات. وبذلك لم تتغير هوية العلاقة بين الناخبين والأحزاب فحسب ، بل تغيرت أيضا هوية العلاقة بين الأعضاء والأحزاب .

لم تقف الأحزاب عند حد المعاناة من سلبية هذا التطور فحسب، بل لقد تكيفت مع الظروف المتغيرة. واتخذت الأحزاب علاوة على ذلك القرارات التي كان لها أثر على الوضعين الاجتماعي والسياسي لمؤسساتها وكذلك على العلاقات الداخلية. وتأتي بكل تأكيد الصورة على النحو التالي (مع ميل بسيط إلى الحالة الهولندية):

لقد صارت الأحزاب الاجتماعية والمسيحية الديمقراطية أحزابا وظيفية. وقد تراجع بشدة حجم الأعضاء المنتسبين إليها، إلى جانب تقادمهم. حيث أصبح عدد أعضائها مركبا بشكل أحادي الجانب أكثر مما مضى (ذا ثقافة، له تمثيل على مجمل القطاعات) وتمثل قدرتها المدعمة عددا محدودا من الأعضاء الذين يتقلدون في المقام الأول مناصب سياسية. وقد بذلت محاولات في نفس الوقت من أجل تطوير ما يسمى بالأحزاب شبكية العمل والأداء متضمنة معرفة موضوعية واجتماعية وتقارير لخبراء من الأعضاء، وكذلك الأنشطة المشروعة لغير الأعضاء، هذا عن طريق شبكة الإنترنت والروابط الجديدة مما يربط بمؤسسات المجتمع المدني.

تحولت المؤسسة الحزبية إلى المركزية، وقد انتقل مركز نشاط الحزب إلى المحيط الداخلي للحكومة والبرلمان وعلى الأخص في أثناء الدورة الحكومية. وقد أثار منطق وسائل الإعلام نقاشا عامة كثيرة في المؤسسة وأدى إلى مناقشات داخلية، وتوفا في الآراء المتعلقة بمخاطرة سياسة الانتخابات. كما ذبلت

انموسسات الحزبية إلى حد ما في ظل السلطة. وبشكل عام كان القادة السياسيون لأحزاب بالكاد يعتنون بالمناقشات الجوهرية المنظمة، وأعلن نظام مراقبة المخاطر بخصوص قيادة الأحزاب أن قادة الأحزاب كانوا يتفادون الجدل الصريح العقلاني .

لقد تصاعد اتجاه وسطي براماتي داخل العمل الحكومي وطغى، كما ضعف الجانب السياسي للأحزاب وتهالك، هذا إلى جانب تحول واضح لاتجاه طريق ثالث أو وسط جديد أو قل لاشيء. أما على المستوى المحلى سواء بالنسبة للجانب اليميني أو الجانب اليساري فقد تدهور وضع الديمقراطية الاجتماعية، وأصبح اهتمام الناخبين على غير العادة ضئيلاً بشكل عام فيما يختص بالسياسة المحلية وكذلك بالنسبة للسياسة الأوروبية.

وختاماً، كان للتفكك المتنوع و"الانحلال" الذى أصاب الأحزاب والأوساط والمجتمع المدني الأثر فى حدوث ظاهرة "تسرد الأحزاب"، واقتلاع لجذور العائلات السياسية - الاجتماعية. وقد أحدث هذا فراغاً جديداً لتعبئة سياسية جديدة: إنها التربة الخصبة لثورات المواطنين الشعبية فى بلدان أوروبية عديدة .

4- الشعبية والعدالة الاجتماعية:

إن المناقشات المحتدمة حول مسألة العدالة الاجتماعية فى هولندا وفى مجال الديمقراطية الاجتماعية الهولندية قد تحولت وتغيرت بعد فورتوين من الوجبة الفلسفية (صلاحية تصورات العدالة الاجتماعية على طريقة كل من جون راولز **John Rawls** وميشائيل فالتسر **Michael Walzer**) إلى الوجبة الاجتماعية. ويدعم هذا التحول الاجتماعي تقديم تفسير لحياتنا الاجتماعية المضطربة الصاخبة فى هذه الأيام فى المقام الأول، وكذلك تفسير للورطة العصبية الأليمة والجديدة التى نغف أوروباً أمامها متسائلة عن العدالة الاجتماعية: إنها ورطة

التضامن الداخلي والخارجي (دولة الرعاية والعولمة ؛ دولة الرعاية والهجرة) وكذلك ورطة التضامن والتنوع.

يتعرض كلا الموضوعين للسؤال الرئيسي، والذي يطرح كذلك في ألمانيا مؤخراً، إنه السؤال حول مدى إمكانية استمرار نموذج مثل النمط الأوربي لدولة الرفاهية والرعاية في ظل الشروط الجديدة للعولمة والهجرة والتنوع الثقافي. حيث تخضع تلك الأمور لنقاشات مكثفة في هولندا، وفي مجال الديمقراطية الاجتماعية الهولندية، ما كان في الماضي أي قبل فورتوين أصبح غير وارد على الإطلاق.

يتحدث المرء فجأة عن عدم جدوى الهجرة ومردوداتها، وعن السماح بدخول المهاجرين المثقفين ورفض المهاجرين ضحلي التعليم والأمين حتى وإن كانوا من المهاجرين بعقد الزواج. يتحدث المرء عن نماذج الكارت الأخضر وعن إجراءات ضم مهاجري العمل والزواج داخل نظام دولة الرعاية الهولندية عالية الأسعار. يدور ذلك كله في فلك خلفية من الفهم والإدراك بأن دولة للرعاية لا يمكن أن تستغنى عن حدود وعن عضوية لها داخل جماعة، إذا كانت لا تريد أن تتدهور وتيبط إلى مستوى الرعاية المتقاص والمتقشف كما هو الحال في بلاد الهجرة التقليدية ذات الرعاية مثل أمريكا وأستراليا.

ومن ثم فإن هناك إجماعاً واتفافاً على أن التشديد من شروط الهجرة يعود كلياً إلى أسباب متعلقة بالتضامن الداخلي. كما أن التضامن الخارجي لمساندة فقراء العالم يصطدم ويتناقض مع التضامن الداخلي لدول الرعاية والاشتراكية الجديدة.

يقودنا هذا إلى سؤال حرج آخر. فمنذ عهد قريب نظمت مؤسسة فياردي بيكمان مؤتمراً في أمستردام بالاشتراك مع شبكة معلومات السياسة البريطانية بحضور أنطوني جيننز **Anthony Giddens** وروبرت بوتنام **Robert Putnam**، وكان موضوع المؤتمر هو "التضامن والاختلاف". وقد أسفرت

الأبحاث التجريبية عن إمكانية وجود ارتباط بين درجة التضامن ودرجة الاختلاف من خلال تنوع الثقافات المرتبطة بالشعوب أو من خلال تنوع أساليب الحياة عن طريق الفردية.

والسؤال الهام إذن هو: هل تستطيع المجتمعات غير المتجانسة أن تنوء بأعباء المنظومة الإجمالية لدولة الرعاية في وقت ما بعد الحرب؟ لقد وضع بوتنام مؤلف الكتاب الرائع "البولينج منفرداً **Bowling Alone**" (عن التقنيات الاجتماعية للمجتمع الأمريكي) ومخترع مفهوم رأس المال الاجتماعي وضع نظريات شيقة ولكنها مثيرة للخوف والجزع. مفادها أن أوروبا باعتبارها منطقة جديدة للهجرة ما زالت تقف تماماً عند أعتاب الخبرات والنظريات الخاصة بهذه المنطقة كما أنها تتميز من خلال نموذج غير واضح للاندماج والتجانس.

مراراً وتكراراً ما يلج الجدل والنقاش فيما يتعلق بالتناقض بين الاستقطاب والإقصاء وهو ما يمكن أن يعد بمثابة الورطة الأخلاقية للتضامن الداخلي والخارجي. حيث يعد التضامن نوعاً من وحدة المصير الواعية: فمن يتضامن مع شخص آخر، ينال قسطاً من ذات المصير أملاً وألماً. فالتضامن في طبيعته انتقائي، ومن ينبغي أن يكون متضامناً مع الجميع، يكون في واقع الأمر غير متضامن مع أحد. فالتضامن يسرى دائماً عند قبول عدد محدد من البشر في جماعة بعينها واستبعاد جماعة أخرى .

التضامن والإقصاء مسائل هامة في بلد من البلدان المستقبلية للهجرة. وحين يتعلق الأمر في بلد للهجرة بدولة رعاية على درجة فائقة من التطور، فإن دولة الرعاية هذه هي التي تضع حدوداً للقدرة على استيعاب المهاجرين. حيث إن دول الرعاية المتطورة بشكل كبير وذات الصبغة الأوروبية لا تستطيع أن تحافظ على كياناتها إلا بإقصاء الأجانب، وهو ما يتأكد دائماً (فقد أظهرت أبحاث مكتب التخطيط المركزي CPB التابع للحكومة الهولندية بشأن نفقات المهاجرين وإيراداتهم أن عمل الأجانب قد تكلف في النهاية أكثر كثيراً مما أفاد وأجدي) .

تدين دولة الرعاية بالفضل للتحديد، إلا أن الوضوح هو الذى يهيمن ويحدد من عساه ينتمى ومن لا ينتمى. إن المجتمعات التى تحظى بالرعاية فى واقع الأمر هى مجتمعات مغلقة، أما التضامن فهو فى حاجة إلى حدود. وعلى خلاف بلدان الهجرة التقليدية مثل الولايات المتحدة الأمريكية ، التى تصطبغ فيها دولة الرعاية بالضعف والهزال، نجد فى دول الرعاية التى يسرى فيها نظام متشعب لإعادة التوزيع وتوجيه الأموال من يد الأغنياء للفقراء من خلال آليات مختلفة ، نجد أنه قد تأثر سلباً بسبب الهجرة الطليقة المتحررة من كل قيد. إن التناقض بين التضامن والإقصاء يكمن دائماً فى أن إعادة توزيع الدخول لمجموعة بعينها(تضامن داخلى) تستوجب إقصاء صارماً لمجموعة أخرى (دون تضامن خارجى) وبدون هذا الإقصاء يتجاوز النظام وينهار. كما أن الدرجة القصوى للتضامن الداخلى تجعل التضامن الخارجى لبلد مثل هولندا غير قابل لسداد تكلفته. أما الولايات المتحدة الأمريكية فينطبق عليها العكس: يوجد هناك بالكاد تضامن داخلى أى أن الدولة فى وسعها إنجاز المزيد من التضامن الخارجى.

على أننا يجب أن ندرك أن الأمر يتعلق هنا بخلق وتشكيل التضامن انطلاقاً من عالم تحده حدود منفتحة نسبياً، وتطفو على السطح هنا ورطة شيطانية: فإما الحد من السماح بدخول المهاجرين ذوى الفرص الضئيلة نسبياً وغير المجديين (الذين تكتظ بهم غالبية مكاتب الإعانات الاجتماعية الآن) والإبقاء على دولة الرعاية السخية، وإما ممارسة سياسة للهجرة أكثر ليبرالية مع قدر ضئيل من التأمين الاجتماعى للمحرومين من الامتيازات، تماماً مثلما هو الحال فى بلدان الهجرة مثل الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا وسويسرا.

وهنا نجد أن السياسة اليسارية أو السياسة الديمقراطية الاجتماعية (التي تريد أن تمثل أحزاب التضامن الداخلى والخارجى) نفسها أمام اختيار شيطانى: إذ إن التضامن مع المهاجرين أولئك الذين يبحثون عن حياة أفضل فى دول الغرب

الغنية، يأتي بصورة حتمية على حساب التضامن الذي ينتفع منه المحرومون من الامتيازات في بلادهم.

لا يمكن بذلك تفادي قدر من الإقصاء إذا كانت هناك رغبة في الإبقاء على نموذج التضامن الاجتماعي الأوروبي بطريقة أو بأخرى. إن الإقصاء يمكن أن يتخذ صيغتين: إما أن تمنع الهجرة رسمياً (من خلال تشريع قوانين الأجانب) وإما أن يصرح للمهاجرين بدخول البلاد، دون أن يصرح لهم في بادئ الأمر بالمشاركة في نظام إعادة التوزيع مما يحرمهم من حق التضامن والمواطنة كما يخلق مواطنين على درجات مختلفة (فعلى سبيل المثال، لا يتمتع المهاجرون في الخمس سنوات الأولى بحق الإعانة الاجتماعية). إلا أن الثمن الفادح الذي ينبغي أن يدفع يتمثل في تقسيم المجتمع للمواطن وتصنيفه وفقاً لرتب ودرجات أولى وثانية.

وهذا هو ما تدور حوله حاليًا المناقشات والجدل في هولندا: إذ إن لنماذج الجرين كارد ونماذج الاندماج (المهاجري العمل والزواج) وجوداً داخل نظام التأمين الاجتماعي.... إلخ، حيث يتم اختيار مهاجرين ذوي تعليم عال؛ لاتخاذ وتطبيق حسابات الإنفاق والإيراد على شؤون الهجرة باستثناء هجرة اللجوء .

5- التضامن والاختلاف؟

كيف تتوافق الجماعة أو بالأحرى الترابط الاجتماعي والاختلاف مع بعضهم البعض؟ وكيف تؤثر القضايا المختلفة مثل مذهب الفردية والعولمة وزيادة الاختلاف والتنوع على التضامن غير الرسمي في مجتمعنا؟ والمقصود بالتضامن غير الرسمي في هذا السياق كل من رأس المال الاجتماعي واتحاد الشركات والتضامن غير الرسمي وترابط الجماعات، الذي يمتد بدءاً من المجانية الخيرية المنظمة وحتى مساعدات الجيرة البسيطة التلقائية والإعانات الأسرية (مفهوم المجتمع المدني في الجدل الدائر حاليًا).

ترتكز كل إنجازات ومكاسب دولة الرعاية وتتأسس على مفهوم التضامن الذى لا يشمل التضامن الرسمى فحسب (التضامن الحكومى الموجه "البارد")، بل يشمل أيضا التضامن "الدافئ" أو التضامن غير الرسمى. والسؤال الهام والأساسى الذى نطأ به منطقة الخطر (على الأقل فى بلدان مثل ألمانيا وهولندا اللتين وسمتهما حروب القرن العشرين بالندوب والجراح) والذى يطرح نفسه الآن فى البلدان بدءاً من هولندا وحتى أمريكا (انظر كتاب هنتجتون الجديد عن انهيار الهوية الأمريكية، وصدام الحضارات فى نطاق الحدود الأمريكية). والسؤال هو: إلى أى مدى نكون فى وضع يمكننا من الإبقاء على الترابط الاجتماعى والحفاظ على المجتمع فى ظل ظروف التعددية الشكلية. والاختلافات الثقافية؟ لا يقصد هنا الاختلافات العرقية الثقافية فحسب بل يقصد أيضا تنوع أساليب الحياة التى نشأت فى ركب كل من مذهب الفردية ودحض الأيديولوجيات والتأميم ،... إلخ. ويتمثل مفهوم القيم الرئيسى بل والمشكلة الأساسية لمجتمعنا فى التعددية الشكلية. وقد قال عالم الاجتماع ريتشارد زينيت **Richard Sennet**⁽¹⁾: **Difference creates indifference** أى الاختلاف يخلق اللااختلاف - أو الاختلاف يضع حالة التساوى. أما السؤال الذى يترتب على هذا فهو: ما مدى الاختلاف والتنوع الثقافى الذى يتحمله مجتمع ما دون أن يتفتت أو يتمزق؟ وهل يمكن لدول الرعاية ذات التضامن والتيار الجماعى الإجمالى الترابطى مثل الدول الأوروبية أن تجابه وبشكل محدد مطالب التعددية الشكلية والاختلاف؟

لا تحتاج مجتمعات الهجرة إلى التضامن الحكومى المنظم فحسب، بل تحتاج أيضا إلى التضامن غير الرسمى من أجل تكوين الروابط التى تجمع بين أعضائها، تنشأ مثل هذه الروابط فى الوقت الحالى فى هولندا وألمانيا عند الحدود العرقية الثقافية الفاصلة وداخل الجماعات العرقية المميزة. وهو الأمر الذى يدعو إلى

⁽¹⁾ ريتشارد زينيت : عالم أمريكى من أصل روسى ولد عام 1943 بمدينة شيكاغو يعمل أستاذا لعلم الاجتماع الاقتصادى بلندن وأستاذا للدراسات الإنسانية بجامعة نيويورك.. فاز بجائزة هيجل التى منحتها إيها مدينة شتوتجارت لعام 2006 .

القلق، إذ يكمن هنا خطر الإقصاء المتبادل والمواجهة الثقافية. إننا نحتاج بدلاً من ذلك إلى تضامن قوى متين بين الجماعات، وخاصة بين السكان الأصليين القدامى وبين الوافدين الجدد. وعلى حد قول عالم السياسة الأمريكي روبرت بوتنام فإن الأمر يتوقف على إقامة الروابط ومد الجسور (حيث تعمل الروابط بين الجماعات خارجياً على احتواء الأفراد ذوى النشأة الاجتماعية المختلفة).

أما فى مجتمعات الهجرة الناشئة فتعلو سيادة التضامن الداخلى للجماعات - (حيث يكون التمييز من خلال الحدود الثقافية العرقية الفاصلة فى المجتمعات المتوازية) فوق الروابط التى تمتد وتتجاوز تلك الجماعات. هذه هى مسألة البعد الاجتماعى وإمكانيات التلاقى والحراك الاجتماعى وكذلك توجيه التحرك الوطنى والولاء، لعله يمكن أن يقال إننا نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام مرحلة جديدة للفكر الاجتماعى: وفقاً لرأى المفكر الكلاسيكى تونيز فإن اتتبعية أصبحت للمجتمع والآن لشكل المجتمع الجديد المصوغ بحسب العولمة والتعدد العرقى، الذى من شأنه أن يفرز أشكالاً أخرى من التضامن (هذا ما نأمله) أو قد يولد مصادر جديدة للتوترات الاجتماعية. وقد أدرك الاجتماعى المعروف دوركايم⁽¹⁾ أن هناك تحولاً أساسياً يحدث للمجتمعات فى نهاية القرن التاسع عشر: فقد ظل التضامن يقوم ويتأسس طيلة قرون من الزمان على تجانس القيم والمعايير لدى المجتمعات الصغيرة. وفى ظل التحول إلى التصنيع ونظام إعادة التوزيع فى العمل نشأ مجتمع غير متجانس، أصبح أعضاؤه مرتبطين بشدة بظروف سد وإشباع الاحتياجات، مما أسفر كنتيجة لذلك عن رابطة اجتماعية جديدة ، حيث تحول الفرد من التضامن العضوى إلى التضامن الميكانيكى الآلى.

(1) دوركايم : هو إميل دوركايم (1858-1917) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسى ، يعتبر أحد مؤسسى علم الاجتماع الحديث ، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب فى أن واحد.

إن الأمر يبدو تماماً كما لو أن تحولاً أصاب مجتمعنا من جديد ليصير أكثر تعقيداً وتنوعاً. حيث يؤدي كل من العولمة والهجرة ومذهب الفردية إلى خلق روابط جديدة واختفاء روابط أخرى قديمة. هل نستطيع في هذه الظروف والأحوال أن نمد جسوراً، وأن نطور أشكالاً جديدة للتضامن للربط بين السكان الأصليين القدامى وبين الوافدين الجدد؟ ويشكل وجود مؤسسة المجال العام والقطاع الشامل عاملاً هاماً؛ إذ إنه في كثير من الأحيان تكون هذه المؤسسات ذات معايير كبيرة ومجردة ومجهولة، بدرجة لا تمكنها من أن تكون عادلة بشأن التباين والاختلاف المتزايد. كما أن هناك أيضاً بعض أمور غاية في الأهمية : إننا يجب علينا أن نمنع المهاجرين في مجتمعنا من بناء وتكوين طبقات تحتية على مر الزمن؛ إذ علينا أن نحسن وضعهم الاجتماعي - الاقتصادي وكذلك وضعهم الثقافي (عن طريق إتاحة فرص أفضل للتعليم وخفض نسبة البطالة). كما أن هناك سؤالاً آخرًا يجب أن يطرح: هل سنكون قادرين على إيجاد مفهوم "نحن الكبرى"، هوية مقسمة جديدة، بمعنى أن يكون ذلك مثل الأمريكيين الذين لديهم إيمانهم أو وطنيتهم؟ أم يجب علينا أن نخشى من قيام ثورة فاقدى الحداثة أو من نشأة مجتمع تميزه خطوط فصل عرقية مع هروب البيض؟

كانت هذه بعض أهم التساؤلات التي تهتم جميع من يريدون أن يعبروا عن رأيهم حول المجتمع المدني والعدالة الاجتماعية .

العدالة - التصور الفلسفي لدى ليونارد نيلسون أودو فور هولت

قبل تناول التصور الفلسفي القاطع لنظرية العدالة الذي قدمه ليونارد نيلسون تفصيلاً، سنقوم بعرض ملاحظات تمهيدية عامة حول مصطلح العدالة ، دون أن نرقى إلى مستوى الكمال. والعدالة موضوع تتناوله كل من الفلسفة السياسية، وعلم الأخلاق المعياري، بالإضافة إلى الفلسفة القانونية. وتلعب الخطابات التي تتحدث عن العدالة دوراً هاماً في تاريخ الفلسفة منذ القدم. ويبين الخطاب العلمي الحالي الدائر حول موضوع العدالة مدى أهميتها في الوقت الراهن (قارن هينش 2002 "Hinsch 2002" و هوفى 2000 "Höffe 2000" وهوم/سكارانو 2002 "Hom/Scarano 2002" وكيرسنتج 2000 "Kersting 2000" وكيرسنتج 2002 وكرييس 2002 "Krebs 2002" وليبيج 2004 "Liebig 2004" وكذلك شفايدلر 2004 "Schweidler 2004").

وتحظى العدالة كفكرة أساسية باعتراف إنساني عام، ولكن تأسيس العدالة ذاتياً، وكذلك مبادئها التفصيلية هي موضع خلاف ونقاش في الخطاب العلمي. وتعتبر العدالة، بوصفها من أهم الفضائل للسلوك الإنساني ، معياراً لتقييم الأفراد والمجتمعات على حد سواء. والعدالة باعتبارها موقفاً أخلاقياً من ناحية، يمكن أن تكون فضيلة من الفضائل، لكنها من جانب آخر مبدأ عام ومقياس للحكم على معايير القانون. فمذ العصور الوسطى أصبحت العبارة المتوارثة عن فكر العدالة الإغريقي والروماني، التي تقضى بأن العدل هو أساس الملك، مبدأً أساسياً لفلسفة الدولة. وإن كان واجب الحكام المتمثل في تحقيق العدل يقابله على الجانب الآخر حق المحكومين في مقاومة الظلم. والجدل السياسي عن العدالة يتمثل في مسألة

التوزيع بصفة خاصة. وقد كانت المساواة في توزيع الفرص هي المبدأ الليبرالى، وكل حسب قدراته الإنتاجية هو المبدأ الاشتراكي، وكل حسب احتياجاته هو المبدأ الشيوعى للعدالة. وهناك نقطة اختلاف أخرى، وهي مدى ضرورة تحقيق مبدأ المساواة الأساسية لكافة البشر في شكل العدالة في توزيع فرص البداية، أو العدالة في توزيع الفرص لتحقيق الغايات، ويؤيد مذهب الليبرالية السياسية مبدأ تكافؤ الفرص، بينما تطالب الاشتراكية (الديمقراطية) بالمساواة في النتائج.

أفلاطون:

ويجب أن يعود أى تحديد للعدالة إلى التعريف الأفلاطونى ليا، الذى كان يرى أن العدالة تكمن فى أن يودى كل شخص ما عليه. ويرى أفلاطون أن العدالة فضيلة ناتجة عن أمهات الفضائل (الحكمة والشجاعة والعقل)، فيجب على كل فرد التكيف مع نظام الأشياء وانتهاج السلوك المناسب لمكانته.

ويقدم لنا أفلاطون فى كتابه "الجمهورية"، وهو عمله الرئيسى الخاص بفلسفة الدولة، صورة للدولة المثالية، التى تقوم على أساس من التوزيع العادل للثروات والعمل. ويقسم أفلاطون جمهوريته إلى طبقة الصناع والفلاحين، وطبقة الحراس أو المحاربين، وطبقة الحكام. وهذه الطبقات تماثل المكونات الثلاث للنفس البشرية (العقل والروح والاستعداد)، والمكونات النفسية الثلاثة تتميز بالفضائل الثلاثة، وهى العقل والشجاعة والحكمة. فالعدالة طبقاً لنظرية الطبقات التى يقدمها أفلاطون تمثل التناغم بين الفضائل الثلاث أو العلاقة الصحيحة بين الطبقات الثلاث سواء بالنسبة للفرد أو الدولة. وتتمثل العدالة فى قيام كل طبقة من الطبقات الثلاث بتنفيذ واجبها الأساسى أو كما قال أفلاطون أن يودى كل شخص ما عليه. ويحدد أفلاطون العدالة بأنها أعظم ثروة إنسانية، والهدف الأسمى لحكم الدولة، والتى لا وجود للجماعة الإنسانية أو الإلهية بدونها.

أرسطو :

أما العدالة لدى أرسطو فهي القيمة الأساسية للتعایش الإنساني، التي تطالب الإنسان في سلوكه الفردي وكذلك في سلوكه تجاه المجتمع برمته، بإعطاء كل فرد ما يستحقه ومعاملة الكل بالمثل.

وقد قام أرسطو بالتمييز في العدالة بين نوعين: العدالة التعويضية (تحقيق المساواة) والعدالة التوزيعية (التقسيم). وتسود العدالة التعويضية أو المساواة بين الأفراد الذين يتساوون جميعاً أمام القانون، إذا ما التزم الجميع بالعقود أو الاتفاقات التي تم إبرامها، وفي حالة عدم الالتزام بيا، فلا بد من تقديم تعويض كتسوية حفاظاً على عدالة المساواة. وهذه العدالة تخص بالأنخاص المختلفين بطبيعتهم، وإن كانوا طبقاً للعقد أو الاتفاق يحظون بنفس الحقوق القانونية.

أما العدالة التوزيعية فهي تنظم العلاقة بين واجبات الفرد تجاه المجتمع طبقاً لمبدأ " يحق لكل فرد الحصول على حقوقه "، ومن جانب آخر تحدد واجبات الدولة أو المجتمع تجاه أعضائه. هذا يعني أن مفهوم العدالة عند أرسطو يعتمد على ارتباط الأشياء ببعضها البعض أي أنها أمر نسبي.

وبعد ستة عشر قرناً من الزمان قام توماس فون أكوين بإعادة تناول الشكلين الأساسيين للعدالة الأرسطية. وبعده قام أوجستينوس بالتفريق بين عدالة الدولة الدينية، وعدالة الدولة العلمانية، على أساس أن العدالة فضيلة فردية وليست التزاماً سياسياً عاماً يجب المطالبة به. فعدالة المساواة (التعويض) تحفظ المساواة المطلقة بين واجبات وحقوق كل فرد. أما عدالة التوزيع (التقسيم) فهي تحدد واجبات وحقوق كل فرد تجاه المجتمع.

العدالة الوضعية / (Lagal Positivism):

تتكر العدالة الوضعية عند (جون أوستن "John Austin" وهانس كيلسن "Hans Kelsen") الأساس التشريعي للعدالة، وتضع القانون على قدم

المساواة مع المعايير - الإيجابية - السائدة بالفعل في الدولة. مفرقة بينه وبين الحق الطبيعي. وتتميز العدالة الوضعية بطابع التشكيك لأن تحقيق العدالة لا يعتبر من شروط تطبيق القانون الوضعي. فالعدالة الشكلية تشترط الفصل بين القانون والأخلاق. والقانون الذي تم الإقرار بشرعيته من جانب سلطة الدولة أو الحاكم يجب اتباعه بغض النظر عن عدالته أو ظلمه.

النفعية (Utilitarismus/Utilitarianism):

النفعية عند (جيرينى بنتام "Jeremy Pantham" ، وجون ستوارت ميل "John Stuart Mill") تتخذ النفع معياراً لتحديد القيمة الأخلاقية للسلوك. وينقل بنتام مبدأ هاتشيسون بأن أقصى سعادة لأكبر عدد هي مبدأ العمل السياسى. ولا ينظر للعدالة، باعتبارها فكرة أخلاقية لأن السلوك الأفضل أخلاقياً هو الذى يوفر أقصى قدر من الخير والسعادة لأكبر عدد من الأشخاص. لكن ميل غير وجهة النظر الرقمية البحتة هذه وفرق بين النفع الأعلى والنفع الأدنى وقيمتها تبعاً لذلك

نظرية الأنظمة:

أما نيكلاس لومان (Niklas Luhmann) فهو يعبر في نظريته عن الأنظمة الاجتماعية عن وجهة نظر أساسية مجردة من الأخلاق. وهو يرفض بشدة شيوع حق العدالة في التطبيق العام. فالأخلاق العامة السارية في كل مكان لم يعد لها شرعيتها أو ما يسوغها في عصرنا الحالى. والمجتمعات الحديثة تتكون من العديد من الأنظمة الجزئية المتنوعة ذات المرجعية الخاصة، والتي يتم تحديدها وتعبييرها تبعاً للوظيفة الخاصة لكل منها.

راولس (Rawls):

وقد أعرب جون راولس في السبعينيات عن معارضته للتشكيك النظرى فى العدالة. فى مؤلفه الشهير المؤثر " نحو نظرية العدالة " (A Theory of Justice) يقدم بالحجج والبراهين عقد نظرية جديدة للعدالة يقوم على إرساء مبادئ دولة الرفاهية العصرية، التى تقوم على التوزيع العادل للموارد الاقتصادية، وتكافؤ الفرص الاجتماعية مبتعدا عن التفسيرات المرتبطة بالنظريات النفعية المحضة. ويطرح راولس سؤاله الأساسى والجوهري عن كيفية التوزيع العادل للخيرات الاقتصادية والفرص بالمجتمع.

ويريد راولس التوصل إلى معايير عامة شاملة، وذلك بإجراء تجربة فكرية مع أفراد أحرار ومتساوين وذلك بإعادتهم إلى حالة بدائية خيالية بعيدا عن جميع المؤثرات غير الموضوعية والعاطفية بحيث يمكنهم التوصل إلى اتفاق حول مبادئ مجتمعهم، والتوفيق بين الحقوق والواجبات.

فالمجتمع يكون عادلاً، عندما يتفق جميع المشتركين على ذلك، وتحت شروط عادلة ومنصفة. ويحتل الإنصاف دوراً هاماً فى تصور العدالة لدى راولس. فكل من يتمتع بميزات أو حقوق مجتمع ما عليه المشاركة فى واجبات والتزامات هذه الجماعة.

ويشارك جميع أفراد المجتمع فى نفس الحقوق والحريات الأساسية التى يجب أن تتفق مع حريات الآخرين. ويحدد راولس دور العدالة باعتبارها فضيلة من فضائل المؤسسات السياسية والاجتماعية والتى يكمن دورها فى تخصيص الحقوق والواجبات وتوزيع السلع.

ويطالب راولس بحصول جميع أفراد المجتمع على نفس السلع الأساسية التى تلغى تلك الفوارق التى قد تكون موجودة منذ مولد كل فرد أو بداية حياته. ويجب أن يتم توزيع الممتلكات الأساسية طبقاً لمبدأين. الأول هو ضمان التوزيع

العادل للحريات الأساسية والحقوق السياسية. فمن وجهة نظر راولس لا يصح جعل رفاهية الفرد لأسباب أو اعتبارات متعلقة بتحقيق العدالة تابعة لرفاهية المجتمع وملحقة بها. فعدم المساواة جائزة فقط إن كانت تأتي بالنفع على أقل الأفراد حصولاً على النفع. ففكرة عدم المساواة من منطلق العدالة الاجتماعية والاقتصادية تكون لها مسوغاتها في حالة واحدة فقط هي أن تأتي بأكبر نفع ممكن على أقل أعضاء المجتمع. فجميع الأفراد الذين يتمتعون بنفس القدرات والمهارات - وذلك هو مبدأ راولس - يجب أن يتمتعوا بفرص حياة متشابهة. ويكمن هدف راولس في تحرير فرص البدء الفردية لكل شخص من العوامل العرضية العشوائية الخاصة بالاختلاف في الأصل أو المنشأ الاجتماعي. فالسوق الاقتصادي له أهداف وظيفية أخرى وليس مسئولاً عن تهيئة الظروف الاجتماعية المتساوية.

وقد تناول راولس الاعتراضات المختلفة وأدخلها في تصوره للعدالة الذي قدمه في كل من كتابه الذي ظهر في عام 1993 باسم " الليبرالية السياسية " (Political Liberalism)، وكذلك في أطروحته الجديدة التي نشرت عام 2003 تحت اسم " العدالة باعتبارها إنصافاً".

فالتسر (Walzer):

يطالب ميخائيل فالتسر بنظام المساواة المركبة، هذا يعنى قيام شبكة من العلاقات التي تمنع الهيمنة والسيطرة. والفرضية في نظرية المجتمع التي يقدمها فالتسر هي وجود أوساط أو مجالات اجتماعية متباينة. فهو يريد تجنب تعميم مبدأ واحد للعدالة. فلا يجب أن يحصل أى شخص على ميزة اجتماعية لمجرد تمتعه بميزة أخرى. ويرفض فالتسر منطق التوزيع العام على أوساط المجتمع المختلفة، فكل وسط له قواعده الخاصة في التوزيع التي لا يجب تعميمها على الأوساط الأخرى ونقلها إليها. ولتحقيق العدالة يجب أن تكون هناك ثروات لا تتعلق في توزيعها بالمال. ويعرض فالتسر مثالا على ذلك في صفقات المقايضة أثناء الحرب الأهلية الأمريكية أو في حرب فيتنام، ويؤكد ذلك بمجموعة من

الأشياء التي لا يجب أن تكون قابلة للشراء بالمال (الأشخاص، السلطة السياسية، العدالة ... إلخ). وتشمل أيضا خدمات الرعاية الأساسية والتعليم المدرسي التي يجب أن تبنى على مبدأ العدالة وحاجات كل فرد على حدة. وباستخدام الحجج القائمة على مذهب الجماعة يعطى فالنتسر الأولوية لكل سياق اجتماعي ملموس على مبدأ التوزيع العام، لأن كل مجتمع يقوم في النهاية بتحديد قواعد التوزيع الخاصة به.

سين (Sen):

أما سين فهو يفهم العدالة على أنها العمل المحدد ذاتيًا، وهو الأداة الأساسية لتحقيق العدالة الاجتماعية، وذلك بالنظر إلى الجانب الفعال للفرد كما أشار إليه أرسطو. وهي بذلك تعطي الإنسان المقدمات الضرورية للتعرف الذاتي على فرص الحياة، واختيارها ثم تحقيقها. فالقابليات "capabilities" هي إمكانات الفرد لتحقيق السبل المختلفة. أما الحريات السياسية، والفرص الاجتماعية، والضمانات فهي مقدمات هامة لتطوير القدرات. فهي التي تفتح للفرد فرص الحياة المقررة ذاتيًا. ويعتبر سين غياب الجوع، واختفاء سوء التغذية والأمراض المستعصية، والقدرة على القراءة والكتابة، والمشاركة في الحياة السياسية، وكذلك حرية التعبير عن الرأي - من الحريات الأساسية. ويُعرف سين العدالة الاجتماعية بأنها " المساواة في القابليات " (equality of capabilities).

تصور العدالة عند ليونارد نيلسون⁽¹⁾:

إن النظرية المتكاملة التي قدمها الفيلسوف والسياسي وعالم التربية القادم من مدينة جوتنجن ليونارد نيلسون (قارن ماير 1989، فرانكي 1991، ليونارد نيلسون في دائرة المناقشة 1994، "Leonard Nelson in der Diskussion,

¹¹ فور هونت 1998.

"1994 هي إحدى الصياغات النظرية الأولية القليلة في مجال التعليل المعياري للعمل السياسي والذي يمتد من التحليل الفلسفي إلى التوجيه السياسي.

ويعتمد نيلسون على الفلسفة التطبيقية التي أرسى دعائمها إيمانويل كانت، وياكوب فريديخ فريس (Jakob Friedrich Fries) والتي تطالب بالتعليل الفلسفي للمعايير الأخلاقية الأساسية، وخاصة في تعليل العدالة. ويتبنى نيلسون ، مثل هيرمان كوهن (Hermann Cohen)، اتجاه كانتى يسارى (قارن ماير 2005). وقد قام بتطوير نظرية تربوية استنبطها من فلسفته، وحاول تطبيقها في مدارسه الخاصة (قارن فور هولت 1984).

ويعتبر نيلسون ممثلاً لاشتراكية أخلاقية ليبرالية متحررة (قارن ماير 1994) في ألمانيا، فقد أخذ من فلسفته التطبيقية النتيجة الحتمية ليا. وهي الالتزام بوضع المعرفة النظرية المكتسبة موضع التنفيذ، والتي من شأنها ضمان الحفاظ العادل على كرامة جميع الأفراد بنفس الدرجة (قارن ماير 1987، ماير 1995، فور هولت 1999). ولتحقيق ذلك قام بتأسيس منظمات سياسية خاصة (قارن لينك 1964 Link وفور هولت 1991، فور هولت 1995).

وفي عمله الرئيسي "نقد العقل التطبيقي" (Kritik der praktischen Vernunft) الذي نشر في عام 1917 قام نيلسون باستنباط قانون للأخلاق ينظم العلاقات بين الأفراد (قارن برانت 2002). ويقسم قانون الأخلاق إلى الاستنباط ، وهو التفسير النهائي للقانون (قارن فور هولت 1998، ص 52 وما يليها) وإلى المضمون أو المحتوى. ويجدر هنا الإشارة إلى أن مضمون قانون الأخلاق يظل ساريا بغض النظر عن عملية التعليل التي يجب رفضها هنا ، كما أنه يتوافق مع صور أخرى من التعليلات والحجج والبراهين. فلا يجب العدول عن قانون الأخلاق لمجرد رفض عملية التعليل التي قدمها نيلسون، خاصة وأن قانون الأخلاق غير مرتبط ارتباطاً مباشراً بعملية التعليل هذه. وقد صاغ نيلسون المضمون الأساسي لقانون الأخلاق قائلاً : " يتمتع كل شخص في حد ذاته بنفس

الكرامة التي يتمتع بها الآخرون." (نيلسون 1972، ص 132). وقد ربط نيلسون هذا القانون بثلاثة شروط:

- ليس هناك أهداف جديدة، بل يتم ربط الأهداف الحالية بشرط معين.
- لا يكون الربط بشرط إلا مراعاة لمصالح الآخرين، فقانون الأخلاق ينظم فقط ذلك السلوك الذي يجعلنا نتفاعل مع الآخرين.
- يجب أن يشمل القواعد التي يجب التقيد بها في سلوكنا بالنسبة إلى علاقتها بمصالح الآخرين.

ولا يشمل قانون الأخلاق المطالبة بتحقيق الأهداف الوضعية، بل يقدم إطاراً لتسوية الصراعات إذا كان لها تأثير على مصالح الآخرين. أما في حالة عدم التأثير على الآخرين فإننا نتمتع بحرية السلوك والتصرف. وقانون الأخلاق هو قانون سلبي بمعنى أنه يمنع سلوكاً معيناً بشكل مباشر. ولكي يمكن أن يدخل قانون الأخلاق في حيز التنفيذ يجب أن يكون هناك أو لا سبب لاستخدامه، أي أنه لا يملى سلوكاً معيناً بطريقة وضعية. وكرامة الإنسان هي المعيار الذي يحدد قانون الأخلاق السلوك على أساسه: " حافظ على المساواة في كرامة الإنسان أو : تصرف بعدالة." (نيلسون 1972، ص 136). ويمنح قانون الأخلاق كل الأشخاص حقوقاً متساوية في احترام مصالحهم.

والمطلوب أن يكون هذا القانون ملزماً في تنظيم العلاقات بين الأفراد باعتباره دستوراً للعدالة. ولما كان جميع الأشخاص يتمتعون بنفس القدر من الكرامة فإنه يمكن فيمه على أنه دستور المساواة الشخصية. لكن مبدأ المساواة لا يطالب: المساواة في الطبيعة الفعلية للأشخاص ، ولا المساواة بالنسبة لقيمة الشخص، ولا الحق في المعاملة المتساوية.

ويتعلق قانون الأخلاق فقط بتضارب المصالح التي يمكن فيها تحقيق مصالح شخص واحد فقط. وقد استنبط نيلسون منه مبدأ الموازنة والترجيح التالي: " لا نقم

أبداً بالأفعال التي قد لا تستطيع الموافقة عليها إن كانت مصالح الآخرين المتأثرة بهذه الأفعال هي مصالحك أنت. (نيلسون 1972، ص 133). لكن يجب إضافة قاعدة أخرى إلى مبدأ الموازنة والترجيح تسمح بترتيب الأولويات بين المصالح المتنافسة. ولتنفيذ ذلك اقترح نيلسون - فيما يشبه تجربة مناجاة ذهنية فردية - تخيل المصالح المختلفة المتنافسة على أنها موجودة داخل شخص واحد لكي يمكن تجريبها من الفروق الفردية بين الأشخاص. وطبقاً للتعريف الافتراضى يجب تفضيل تلك المصلحة التي ستوضح أنها هي المصلحة التي تستحق التفضيل.

وقد قدّم نيلسون فيما بعد لهذا المبدأ الذى أطلق عليه " مبدأ التجريد من التحديد الرقعى " (نيلسون 1972، ص 518) مقترحاً لمنهج بديل. فبدلاً من تخيل توحيد جميع المصالح الموزعة على أشخاص متعددين داخل شخص واحد، يمكن أن نضع أنفسنا بالتوالى محل هؤلاء الأشخاص المتعددين للوصول إلى المصلحة الأفضل. (نيلسون 1970، ص 132) ومن أجل الوصول إلى هذا التحديد يجب إدخال معيار آخر لدعم اتخاذ القرار. وقد أطلق عليه نيلسون "مبدأ اختزال المصالح". وفى نظريته عن المصالح الحقيقية يفرق نيلسون بين المصالح الدنيا أو الأقل قيمة والمصالح الأعلى أو القيمة، وكذلك بين المصالح الذاتية والمصالح الموضوعية. " إن أفضلية مصلحة أمام المصالح الأخرى المتصادمة معها تتحدد حسب قوة وأهمية تحقيق هذه المصلحة بالنسبة لشخص كامل التعليم والثقافة، إذا كانت صفة " شخص كامل التعليم والثقافة" تعنى أنه يتمتع بالإدراك الكامل، بحيث يفضل دائماً ما استطاع إدراكه بأنه الأكثر قيمة على ما أدركه بأنه الأقل قيمة." (نيلسون 1913، ص 13).

والمصلحة الموضوعية هي الاهتمام بقيمة الحياة فى حد ذاتها، وهو الاهتمام بتحديد عاقل للذات. (نيلسون 1976، ص 118). " إن أهم ما يميزها هو أن التناظر بين القوة وقيمة المصالح لا وجود له فيها." (نيلسون 1972، ص 252). من الثابت أن نيلسون يتفق هنا مع نماذج الصراعات الاجتماعية النظرية الحديثة. فهو

يفترض وجود مصالح مختلفة، وبناء عليه صراعات متعددة يجب القيام بحلها فى إطار من القواعد المحددة التى يمكن تعميمها. وهذان المنهجان اللذان قدمهما نيلسون لموازنة وترجيح المصالح تتسببهما الفلسفة المعاصرة إلى فلاسفة آخرين: أسلوب موازنة وترجيح المصالح للتعريف الافتراضى لريتشارد م. هارى، ونموذج التعريف التتابعى لكلارنس إرفنج لويس (بيرنباخر 1998، ص 18، قارن شروت 1998).

ويجب توجيه النقد إلى مصطلح "الشخص الكامل التعليم والثقافة" بعد ظهور نظريات التعليم الحديثة القائمة على مبدأ "التعلم مدى الحياة"، فتصور نيلسون الجامد للتعليم غير كاف هنا. وكانت جريتي هنرى هيرمان (Grete Henry-Hermann) - وهى إحدى تلميذات نيلسون - قد أثبتت أنه لا وجود لمعيار واحد لموازنة وترجيح المصالح، وأن فكرة الشخص الكامل التعليم والثقافة غير متحققة حتى، كتصور مثالى، لأن مبدأ الموازنة والترجيح هنا قد تم وضعه "وبعقلية أنانية تدعو للدهشة" كمعيار لجميع الآخرين (هنرى هيرمان 1985، ص 52). وقد أقر بيرنباخر بأن هذه النظرية هى "تضليل محض" لعدم وجود أى علاقة أو ارتباط بينها وبين الآمال والرغبات الفعلية أو الافتراضية للأفراد، بل منحت لهم على أساس تصور مثالى مسلم به للتعليم (بيرنباخر 1995، ص 146).

وقد أدخل نيلسون قانوناً للعقاب أو القصاص كمقابل لقانون الموازنة والترجيح ويصوغه هكذا: "يجب أن تقبل عدم الاهتمام بمصالحك بنفس الدرجة التى تجاهلت بها مصالح الآخرين." (نيلسون 1972، ص 136). وقد قام نيلسون، مثله مثل أغلب الاستدلاليين بالإفراط فى الثناء على نظرية العقاب أو القصاص (روس 1933، ص 391). وبينما كان القانون الأول متعلقاً بانتهاك المساواة - بمعنى أصح منع أى نوع من الانتهاك - فإن القانون الثانى يطالب باسترجاع المساواة.

لذا لم يطرح نيلسون السؤال الفلسفي العام عن أحقية وجود الدولة، بل كان يشغله فقط الأهداف التي يجب أن يخدمها، والطريقة المثلى لتنفيذ ذلك. فلا يمكن تحقيق العدالة إلا في إطار وجود الدولة: "مساواة الجميع أمام القانون هو مطلب أساسي للحرية السياسية. فليس مطلوبًا أن يكون هناك حكام ومحكومون، بل يجب أن يكون القانون نفسه هو الحاكم." (نيلسون 1910، ص 39). وواجب سلطة الدولة هو العمل على تحقيق التوازن والعدالة بين مصالح جميع أفراد المجتمع. "العدالة تقضي بوجود المساواة في كرامة الإنسان، ولا تعني المساواة في الممتلكات المادية أو السلطات على إطلاقها. [...] لذا لا يجب المطالبة بالمساواة في الممتلكات، بل بحق كل فرد في ممارسة العمل المناسب، وهذا يعني العمل الذي يضمن للجميع إمكانية الحصول على الموارد المطلوبة لسد احتياجاتهم." (نيلسون 1910، ص 41).

وقد طور نيلسون نظريته الاجتماعية - قانون العدالة - في كتابه "نظام نظرية العدالة الفلسفية والسياسية" (System der philosophischen Rechtslehre und Politik) والتي تركز على محاضراته في الأعوام 1916 و1917. وقد قسم في نظريته للعدالة المادية بتقسيم هذه المسلمات أو الفرضيات إلى أربع نظريات محددة (نيلسون 1976، ص 96 وما يليها). يجب أن يكون هناك أولاً عقود تنظم طريقة التعامل بين أعضاء المجتمع الواحد لكي يمكن تحديد الحقوق القانونية لكل شخص وحمايتها، ولكي يمكن التعامل معها حسب القانون السائد. وقد طالب نيلسون علاوة على ذلك أن يخضع المجتمع لقانون وضعي يقوم بتنظيم الملكية. وثالثًا يجب أن يكون هناك قانون عام في المجتمع، يقوم بتوزيع الملكية طبقًا لمبدأ المساواة بين الأشخاص. فأى تفضيل في توزيع الدخل مقيد بشرط المساواة بين الأشخاص. وكما فصل نيلسون في موضع آخر لا يفرض مبدأ المساواة الشخصية الاعتناق الإيجابي لمصالح الآخرين، بل فقط عدم الإخلال بها. (نيلسون 1970، ص 139) أما النظرية الرابعة التي قدمها نيلسون فهي حق

انقصاص أو التعويض. ويتطلب مبدأ المساواة الشخصية عند حدوث انتهاك معتمد بمصالح الآخرين ربط القانون العام بقانون العقوبات، والذي ينبع من القصاص بالمثل للضرر الناشئ.

وقد صور نيلسون مضمون قانون العدالة هذا قائلاً: "العدالة هي الحق. والعدالة هي القاعدة المتبادلة التي نبحث عنها للحد من حرية الأفراد في تفاعلاتهم. فالعدالة لا تعنى شيئاً آخر سوى المساواة بين الأشخاص، مما يعنى استبعاد خطر أى تفضيل يعتمد على التحديد الرقمي للأفراد." (نيلسون 1976، ص 90) وقانون العدالة ينص فقط على عدم المساس بكرامة الإنسان. وفي الاستنباط الذى قدمه نيلسون حول قانون تحقيق العدالة فى كتابه "نقد العقل التطبيقي" كانت العدالة هى المبدأ الوحيد الذى ظل باقياً بالنسبة لجميع الواجبات. (نيلسون 1972، ص 561). وقانون الواجبات هذا لا يطالب بالمساواة الفعلية بما يتبعها من اتساق وتماتل، بل أن تسمح بعدم استبعاد كل أنواع الأفضلية لشخص ما. وهو يطالب بمساواة الأشخاص كأفراد، وهذا يعنى ضرورة وجود سبب لهذا التفضيل. وقانون الأخلاق أى قانون مساواة جميع الأشخاص فى الكرامة، يقضى بأن يتمنع كل شخص مستقلاً، ودون النظر إلى التقرير الكمي لوضعه، بنفس القدر من الكرامة (نيلسون 1972، ص 520). ويوافق نيلسون هنا فريس (Fries) على رأيه مباشرة والذى أشار فى كتابه "النقد الجديد أو الأنثروبولوجي للعقل" (Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft) إلى الجملة الخاصة بمساواة الجميع فى الكرامة كمضمون لقانون العدالة. (فريس 1976، ص 77). ويصف نيلسون المجتمع الذى يضمن قانون العدالة أو قانون المساواة بين الأشخاص فيه حماية جميع أفراد من التمتع والاضطهاد بأنه حالة العدل أو إقراره.

وقد أضاف نيلسون فضيلة الحرية إلى فضيلة المساواة باعتبارها من المثل العليا. وكان من الضروري القيام بالتحديد الصحيح للعلاقة بين هاتين الفضيلتين. وعند اصطدام هاتين الفضيلتين يجب تحديد أفضلية إحداهما على الأخرى. وطبقاً

لقانون الأخلاق لا يمكن أن يكون للمجتمع الذي لا ينتشر فيه مبدأ المساواة "أى قيمة مهما اقترب من مبدأ الحرية [...]". لذا فإن مبدأ المساواة له الأولوية والأفضلية في حالة حدوث تعارض بينهما." (نيلسون 1913، ص 22) ويقوم هنا الحق في المساواة بين الأشخاص بتحديد مبدأ الحرية الشخصية وتقييدها. وفي حالة تضارب المصالح أن يُقدّم مبدأ المساواة على مبدأ الحرية. وهذه هي نقطة الخلاف الأساسية في الجدل القائم بين نيلسون ومذهب الليبرالية السياسية الذي يعطى الأولوية بشكل متحيز لمبدأ الحرية، ويقدمه على قناعاته السياسية الأساسية التي تتمثل في أنه مذهب اجتماعي ليبرالي حر. ولكن فلسفة نيلسون تقدم على الرغم من افتقارها لهذه القناعة الأساسية بعض نقاط الالتقاء الحديثة الهامة (قارن ماير 9، فور هولت 1998 ب).

Bimbacher, Dieter (1995): Rezension, in: „Zeitschrift für Didaktik der Philosophie“, 4.jg., Heft 1, S. 146-147.

Bimbacher, Dieter (1998): Nelsons Philosophie –eine Evaluation, in: Zwischen Kant und Hare. Eine Evaluation Ethik Leonard Nelson, Frankfurt am Main, S. 13-36.

Brandt, Alexander (2002): Ethischer Kritizismus. Untersuchungen zu Leonard Nelsons ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ und ihren philosophischen Kontexten, Göttingen.

Franke, Holger (1991): Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsrechtlichen Arbeiten, Ammersbeck.

Fries, Jakob Friedrich (1967): Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Aalen.

Henry-Hemann, Grete (1985): Die Überwindung des Zufalls. Kritische Betrachtungen zu Leonard Nelsons Begründung der Ethik als Wissenschaft, Hamburg.

Hinsch, Wilfried (2002): Gerechtfertigte Ungleichheiten, Berlin.

Höffe, Otfried: Gerechtigkeit, München 2001.

Horn, Christoph/Scarano, Nico (2002): Philosophie der Gerechtigkeit. Frankfurt.

Kelsen, Hans (2002): Was ist Gerechtigkeit, Ditzingen.

Kersting, Wolfgang (2000): Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart.

Kersting, Wolfgang (2002): Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist.

Krebs, Angelika (2002): Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt.

Leonard Nelson in der Diskussion (1994), Frankfurt am Main.

Liebig, Stefan (2004): Verteilungsprobleme und Gerechtigkeit in modernen Gesellschaften, Frankfurt.

Link, Werner (1964): Die Geschichte des Internationalen Jugend-Bundes (IJB) und des Internationalen Sozialistischen Kampf-Bundes (ISK). Ein Beitrag zur Geschichte der Arbeitsbewegung in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, Meisenheim.

Meyer, Thomas (1983): Die Aktualität Leonard Nelson, in: Vernunft – Ethik-Politik, Hannover, S. 35-54.

Meyer, Thomas (1987): Eine Philosophie für die Praxis, in: Wie Vernunft praktisch werden kann. Zur Aktualität des philosophischen Werkes von Leonard Nelson, Hrsg.: Philosophisch-Politische Akademie, o.O., S. 10-17.

Meyer, Thomas (1989): Philosophie, Pädagogik, Politik. Ihr Zusammenhang im Werk Leonard Nelsons, in: Krohn, Dieter u.a. (Hrsg.): Das sokratische Gespräch, Hamburg, S. 33-54.

انمولفون فى سطور:

رينيه كوبيروس:

(مواليد 1960)، حصل على درجة الدكتوراه، هو زميل بحث ومدير العلاقات الدولية فى مؤسسة فياردى بيكرمان (Taink Tank)، وعاء التفكير، المؤسسة الهولندية) ورئيس تحرير مجلة الاجتماع والديمقراطية & Socialisme Democratie.

رولف ج هانيسه:

(مواليد 1951)، درس بجامعة بيليفيلد وحصل على درجة الدكتوراه عام 1979، ثم الأستاذية 1984، وعين أستاذاً لعلم الاجتماع بجامعة بادربورن عام 1986، وأستاذ كرسى لعلم الاجتماع العام وعلم اجتماع العمل والاقتصاد بجامعة بوخوم عام 1988، مستشار علمى بمكتب المستشار الاتحادى فى إطار "رابطة العمل" عام 1998.

فيلفريد هينش:

(مواليد 1956) درس الفلسفة وعلم الأدب واللغة، حصل على الدكتوراه عام 1984 والأستاذية عام 1997، عمل أستاذاً بجامعة لايبزيغ وهایدليبرج، فى عام 1998 أصبح أستاذاً للفلسفة العملية بجامعة زاربروكن، 2002 أستاذ زائر فى الكلية الأوروبية College d'Europe فى بروجه (بلجيكا).

أورسولا نوتهيل - فيلدفوير:

(مواليد 1960) درست علم اللاهوت الكاثوليكى وفقة اللغة الألمانية، مع دراسة مصاحبة لعلم التربية والفلسفة لمنصب المرحلة الثانوية الأولى والثانية بجامعة بون، حصلت على الدكتوراه عام 1990 والأستاذية عام 1997، وعملت عام 1999 أستاذاً.

أودو فور هولت:

(مواليد 1957) درس العلوم السياسية وعلم الاجتماع والتربية (تدريب ارتقائي)، حصل على درجة الدكتوراة عام 1990 والأستاذية عام 1997. يعمل مدرساً خاصاً (للسياسة الداخلية والنظرية السياسية) في قسم العلوم السياسية بجامعة دورتموند.

المترجمون فى سطور:

د. علا عادل عبد الجواد

مدرس الأدب الألماني والترجمة بكلية الألسن جامعة عين شمس ومنسق مشروعات دعم الترجمة بالمركز الثقافى الألماني معهد جوته ليا العديد من الترجمات من وإلى الألمانية، منها: تاريخ الفن الألماني الذى صدر فى إطار الشروع القومى للترجمة ومقتطفات من أعمال بريجيتة كروناور ورواية الأرض الحدودية لشيركو فتاح (سلسلة الجوائز، هيئة الكتاب)، كنت طبيبا لصدام (دار الشروق)، الإطار الأوروبى المرجعى العام للغات (دار إلياس)، أمير اللصوص (دار إلياس)، وقاموت إلياس الحديث من الألمانية إلى العربية، وترجمة رواية عين القط لحسن عبد الموجود إلى الألمانية، إلى جانب أعمال أخرى كثيرة.

د. راندا محمد فوزى النشار:

أستاذ مساعد بقسم اللغة الألمانية بكلية التربية جامعة عين شمس نشرت ليا عدة أبحاث فى مجال علم اللغة وتدریس اللغة الألمانية كلغة أجنبية وإشتركت فى ترجمة كتاب (أدباء أحياء) فى إطار المشروع القومى للترجمة.

ماجدة مذكور:

ولدت بالقاهرة فى منتصف الستينيات ونشأت بين مصر وألمانيا عملت كمتترجمة فى عدد من السفارات العربية بألمانيا تعمل منذ عودتها إلى القاهرة فى ترجمة الكتب والأعمال الأدبية من وإلى العربية.

عماد ملاك نخيلة:

وُلد في القاهرة 1970م، بعد تخرجه من جامعة القاهرة، كلية الآثار وحصوله على دبلوم الدراسات العليا في الإرشاد السياحي بجامعة حلوان، عكف على دراسة اللغة الألمانية وآدابها من خلال المركز الثقافي الألماني (معيد جوته بالقاهرة وبرلين) ثم عنى بترجمة الأدب الألماني ممن خلال المركز الثقافي النمساوي له ترجمات أغلبها من الشعر الألماني.

التصحيح اللغوي: سلمان حسن

الإشراف الفني: حسن كامل

